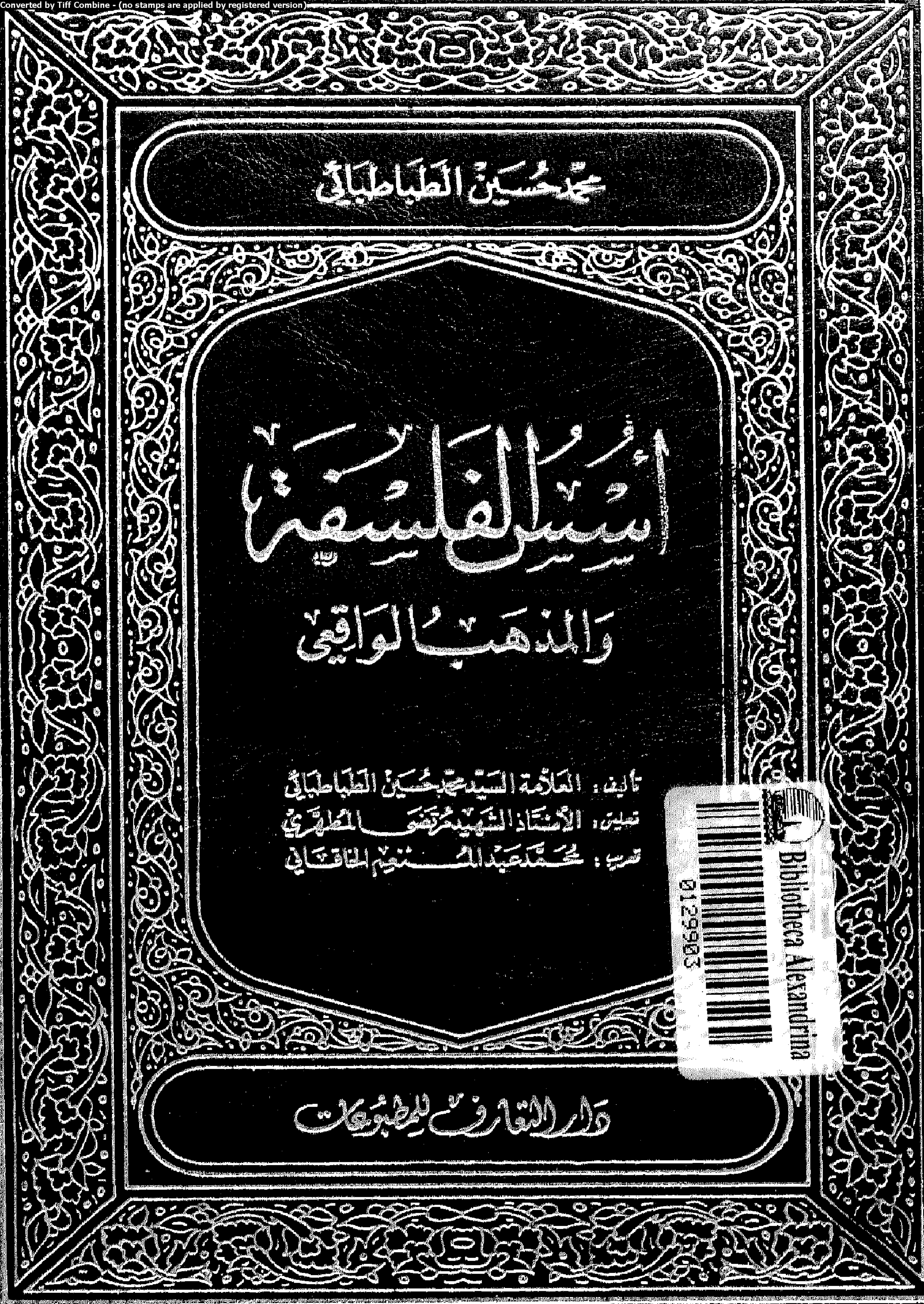
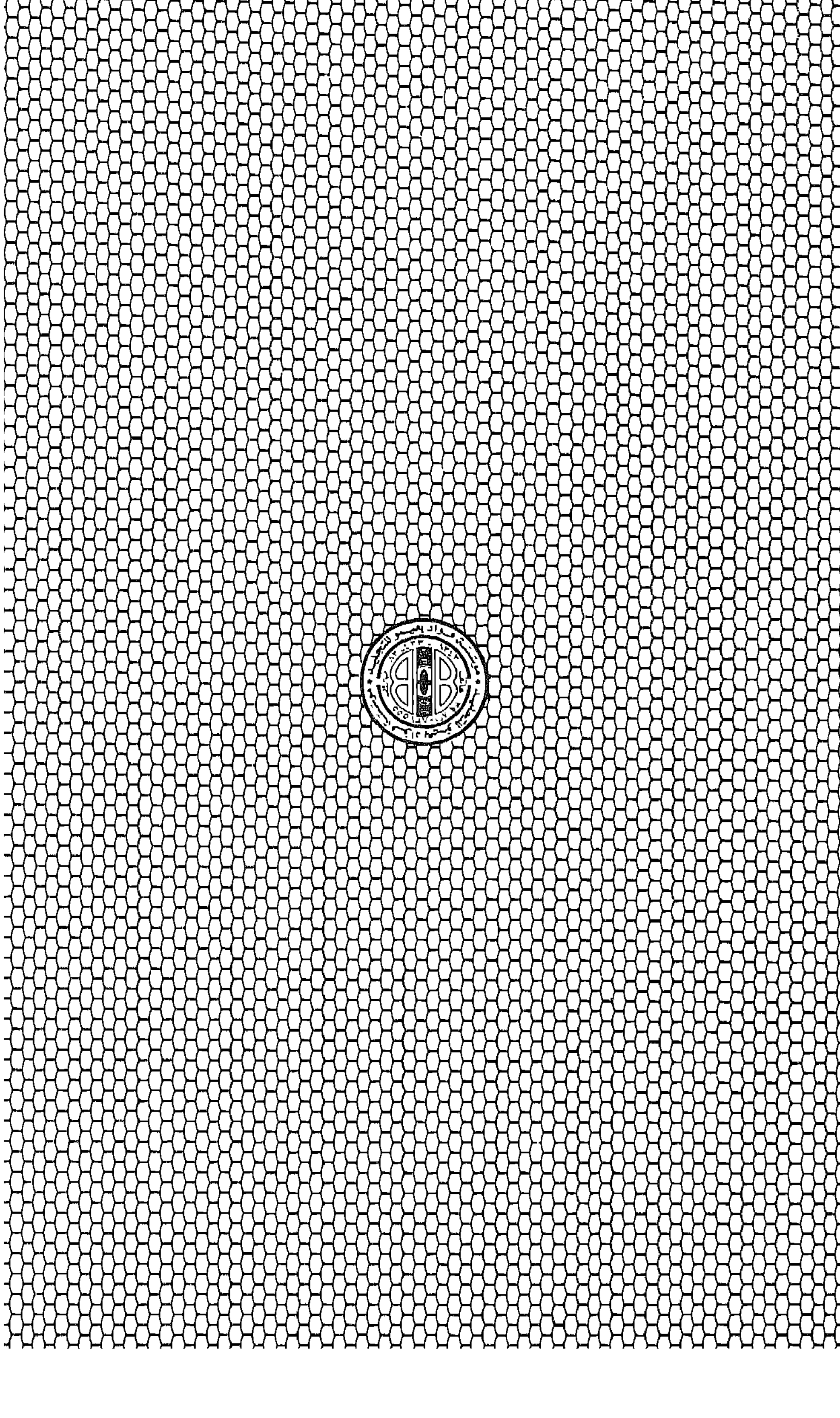

محمد حسين الطباطبائي
أسس الفلسفة
والمذهب الواقعي
تأليف: العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي
تعليق: الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري
تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني
دار التعارف للمطبوعات
Bibliotheca Alexandrina
0129903





أُسُسُ الفَلسَفَة

وَالمذهَب الوَاقِعِيّ



أُسُس الفَلسَفَة

وَالمذهَب الوَاقعي

الجزء الأول

تأليف : العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي
تعليق : الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري
تعريب : محمد عبد المنعم الخاقاني

دار التعارف للمطبوعات
بيروت - لبنان

طبعة ثانية
١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م



المكتب : شارع سوريا - بناية درويش - الطابق الثالث
الادارة والمعرض - حارة حريك - المنشية - شارع دكاش - بناية ابو علي طعام
ص - ب ٨٦٠١ - ١١
تلفون ٨٣٦٦٩٦ - ٨٣٧٨٦٨
تلكس تعارف ٢٣٦٤٤ - LE

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المترجم

ان عقليات الناس في البلد الواحد تتفاوت تفاوتاً صارخا، وقد يجلس الفرد منا إلى الفرد الآخر في القطر الواحد فلا يتحدثان الا فيما تستطيع عجماوات الارض ـ لو أنها نطقت ـ ان تتحدث فيه : اعني شؤون الحياة العادية، كصفاء هواء واخلاف مطر أو اسعاده وكثرة محصول جاءت به الارض او قلته وسعر مأكل او ملبس وكل ما يتصل بحاجة الفم وحاجة الولد. فاذا شاء احدهما ان يرتفع الى شؤون الثقافة والفكر العليا فهناك يقوم الحاجز الاكبر، سد كالسد العالي يقف بين الاثنين حائلا حاجبا، شديد الحيلولة والحجب. وان كان الشأن شأن ثقافة في فلسفة او علم زاد الحاجز علوا. ورحم الله قوما اختلفوا عند ذاك ـ لاسيما في اراء عتيقة واخرى حديثة ـ فلم تمتد ايديهم الى الحجر يقذف به بعضهم بعضا.

وهذه الظاهرة ليست مقطوعة الصلة بظاهرة اخرى هي مطاردة الرأي الحر. . . فلقد ظل الرأي مروعا سجينا قرونا وقام على السجن سجانون اختلفت ازياؤهم حسب ما تقتضيه الظروف. فبعض اهل الفكر استطاعت حرارة السجن ان تذيب ارادته، وصمد اخرون فأوجدوا بصمودهم ارهاصات عارمة صادقة تؤذن بسيادة الرأي الحر لتنتشر ثمراته التي تعود بالخير العميم على الانسانية جمعاء. .

ولا يسود الرأي الحر دون ان تتحقق شروطه، ومن تلك الشروط يقظة الضمير العلمي، ولهذه اليقظة درجات... منها ان نخلص للعلم فنطلبه لذات العلم قبل ان نطلبه لذات الشهادة، ومن طلب العلم لذات الشهادة فعند الشهادة ينتهي به المطاف، ثم سرعان ما يرتد الى نوع من جهالة الغرور، خير منها جهالة المنشأ. واما من طلب العلم لذات العلم فهو شعلة خيرة تزداد توهجا على مر الزمن، ثم لاتكون الشهادات في نظره سوى معالم لطريق لاتنتهي عند حد، كلما تقدم فيها خطوة ازداد قناعة بانه ما يزال في اولها. وثانية درجا ت يقظة الضمير العلمي ان نخلص العلم لوجه الله والحق والمجتمع قبل ان نخلصه لمنفعتنا الذاتية. ولشد ما يصيبني الذعر احيانا حين ارى تهافت بعض الشباب المتعلم على الثروة يريد أن يحوزها من اقرب السبل وفي اقصر وقت وهو بعد في اول الطريق. وثالثة درجات يقظة الضمير العلمي ان ينصهر العالم بامته وينفعل بانفعالاتها ويرتفع معها وبها الى مستوى الاحداث التي يعيشها ويعيشها العالم من حولها.

ان انصهار العالم في امته وتمثله بعمق امالها وطموحها ومبادئها هو الذي يحيل علمه الى غيث خصب عميم يتلقاه المجتمع بلهفة ومحبة وثيقة كما تتلقى الارض الظمأى قطر السماء. انه العلم الذي ينبع من الضمير الحي اليقظ، وما ينبع من القلب فهو يحل في القلب.

وهذا الكتاب الذي بين ايدينا «اسس الفلسفة والمذهب الواقعي» ثمرة ناضجة من ثمرات عالمين جليلين قدما للانسانية خدمات ضخمة، وقد لقي احدهما مصرعه شهيدا في حادثة اغتيال دبرها اعداء الاسلام، وهو الشهيد العلامة مرتضى المطهري. اما

الاخر فقد رحل الى ربه في نفس اليوم الذي اعدت هذه المقدمة بعد عمر طويل انفقه ـ رحمه الله ـ في خدمة العلم.

ولا يفوتني في هذا المجال ان اذكر ان الجزء الاول من هذا الكتاب قد نشر في سنة ١٣٣٢ هـ. ش، اي في سنة ١٩٥٣، المصادف لسنة ١٣٧٣ هـ ق.

وبعد مرور سنة واحدة فقط من هذا التاريخ نشر الجزء الثاني منه:

اما الجزء الثالث فقد تأخر سنتين عن الجزء الثاني.

وبهذا يكون هذا الكتاب فتحا جديدا في هذا المضمار وسبقا علميا يستحق التقدير والثناء.

ولا يدعي المترجم ان الترجمة خالية من كل نقص، ولهذا فهو يرحب بكل نقد يتقدم به القراء الكرام خدمة للحقيقة واداء لبعض الواجب الملقى على عاتقنا.

والله من وراء القصد وهو ولي التوفيق.

محمد عبد المنعم الخاقاني

١٨ / محرم الحرام / ١٤٠٢ هـ

١٩٨١ م



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة العلامة مرتضى المطهري

« العلم » هو الامر الوحيد المقدس من وجهة نظر كل افراد الانسان، من كل قومية ومن تابعي جميع الطرق والمذاهب وكل هؤلاء يعترفون بعظمته وقدسيته ، وحتى اجهل الناس فانه لا يستصغر العلم ولا يحتقره .

واحترام العلم وحبه ليس منبعثا فقط من كونه افضل وسائل الحياة، وليس فقط من انه يمنح الانسان القدرة والقوة في نضاله خلال حياته من اجل بسط سلطانه على الطبيعة، ولو كان الامر كذلك لنظر الانسان الى العلم نفس النظرة التي ينظر بها الى كل وسيلة عملية اخرى.

ويقترن تاريخ العلم بالالام والمصائب والمتاعب والوان الحرمان التي تحملها العلماء في سبيل تحصيل العلم ففاضت حياتهم المادية بالمرارة ولو كان الانسان باحثا عن العلم بهدف تغطية حاجاته المادية فلماذا اذن قد تحمل كل هذا ونسي ذاته وانصرف عن ملذات العيش وطيبات الحياة في سبيل تحصيل العلم؟

ان علاقة العلم بالروح لأرفع من هذه الارتباطات الوضيعة والحقيرة التي تبدو لأول وهلة وكلما كانت المعرفة اقرب الى اليقين وادنى الى تبديد الشك والجهل واقرب الى الكلية والشمول بحيث تكشف ستاراً اكبر فان اهميتها تزداد والطلب لها يشتد.

وهناك مجموعة من المواضيع ـ من بين كل المجهولات التي يأمل الانسان في ايجاد الحلول لها ـ يعيرها الانسان الدرجة القصوى من الاهمية، وهي تلك المسائل المرتبطة بالنظام الكلي للعالم والحركة العامة للحوادث والتي تؤخذ على انها رمز الوجود وسر الكون.

والانسان ـ سواء نجح ام خاب ـ لايستطيع ان يكف نفسه عن المحاولات الفكرية والنشاطات العقلية التي تدور حول بدء العالم وغاية الوجود ومبدئه وحول الحدوث والقدم، والوحدة والكثرة، والمتناهي واللامتناهي والعلة والمعلول، والواجب والممكن، وغيرها من الامور التي هي من هذا القبيل. وهذه الحاجة الفطرية هي التي اوجدت الفلسفة.

فالفسفة تجعل الوجود باجمعه ميدانا ليجول فيه الفكر البشري، وهي تحمل العقل الانساني على جناحها وتحلق به الى عوالم هي منتهى اماله وغاية طموحه.

وتاريخ الفلسفة مع تاريخ الفكر البشري توأمان ولهذا فنحن لانستطيع ان نعتبر قرنا معينا ولا منطقة خاصة على اساس انهما مبدأ ومنشأ ظهور الفلسفة على وجه الارض. فالانسان ـ بحكم رغبته الفطرية ـ لم يفوت اية فرصة اتيحت له في اي وقت واي مكان للتفكير وابداء الرأي حول النظام الكلي للعالم. وقد انبأنا التاريخ منذ تدوينه بانه قد ظهر في مناطق متعددة من العالم مثل مصر وايران والهند والصين واليونان فلاسفة ومفكرون من الدرجة الاولى استطاعوا ان يؤسسوا مذاهب فلسفية ذات اهمية فائقة، وقد بقيت بعض هذه الاثار الفلسفية من تلك الفترات التاريخية التي لانبعد عنها كثيرا، فلم تتطاول يد الايام لمحوها وتضييع الفرصة علينا للاطلاع عليها.

ومن الاثار الفلسفية التي انحدرت الينا وهي اقدم وافضل من غيرها تلك الاثار الناتجة من النهضة العلمية والفلسفية اليونانية التي بدأت قبل الفين وستمائة عام تقريبا ولا تعتبر هذه الفترة طويلة جدا في مقياس التاريخ بحيث تقضي على هذه الاثار وتمحوها.

وقد بدأت هذه النهضة الفكرية في اطراف اسيا الصغرى واليونان ثم كانت الاسكندرية امتدادا لهذه النهضة، وبعد ذلك سارت الاسكندرية واثينا نحو الاضمحلال والتمزق وامر جستنيان امبراطور روما الشرقية في سنة (٥٢٩) ميلادية بتعطيل الجامعات واغلاق مدارس اثينا والاسكندرية، وقد تـوارى العلماء من شدة الخوف، وانفرط نظام التعليم والتدريس. وفي هذه الاثناء بزغ نور الاسلام في جهة اخرى من العالم، وبهذا بدأت نهضة اخرى وتهيأت الظروف لمدنية جديدة وعميقة.

وتوقدت جذوة طلب العلم في النفوس بسبب تشويق وتجليل قدوة المسلمين واوليائهم الكبار لمكانـة العلم ولدارسيه، فانبعث من هذا تيار المدنية الاسلامية الواسعة والعظيمة، فنظمت التخصصات المتعـددة في مختلف العلوم ودونت، وترجمت الكتب من اللغـات المتباينة ولا سيما الكتب اليونانية، واصبحت المدن الكبيرة في البلاد الاسلامية العريضة مهدا للعلم ومركزا للحركة. وشد الرحال الى البلاد الاسلامية اناس من اوربا الحالية وهم متعطشون الى العلم، وقد ادى هذا ـ بعد مرور عدة قرون ـ الى تحولات ضخمة في اوربا في مجالات العلم والمعرفة.

وهناك شيء مسلّم من وجهة النظر التاريخية وهو ان لاهل الشرق حقا في اعناق اليونانيين القدماء فيما كسبوه من علم لان العلماء اليونانيين قد ترددوا كثيرا على الشرق واقتبسوا من رصيد

علمائه ثم عادوا الى اوطانهم واتحفوا ابناءها بما حملوه اليهم من تلك البلاد.

ونحن لانريد في هذه المقدمة ان نعرف بفلسفة الشرق القديمة ولا بمقدار الفائدة التي ظفر بها اليونانيون القدماء من تلك الفلسفة ولسنا ايضا بصدد التعريف بالفلسفة الاسلامية التي سبقتنا بعشرة قرون ولا بمقدار الفائدة التي اكتسبتها اوربا من تلك الفلسفة.

ولا نحاول هنا معرفة مقدار الميراث الذي انحدر الى المسلمين من اليونانيين ومـا هي التحولات التي حدثت لهذا الميراث في المرحلة الاسلامية، وما هي الكيفية التي كتب بها المسلمون تراث اليونان، وما هو المقدار الذي اضافه المسلمون في هذا المضمار، فهذه المواضيع لاترتبط ارتباطا وثيقا بموضو ع هذا الكتاب. وعلاوة على هذا فانها تحتاج الى تحقيق وتقديم وثائق تاريخية ليكون الحكم اقرب ما يكون الى النتائج العلمية ويكلفنا هذا وقتا طويلا ومجالا واسعا مما يؤهله الى تدوين كتاب مستقل بشأنه.

اما الذي يرتبط بشكل اكبر ـ الى حد ما ـ بهذا الكتاب ولم يجر البحث فيه الا قليلا فهو القيام بتعريف اجمالي للفلسفة الاسلامية التي نشأت منذ ثلاثة قرون ونصف تقريبا وحتى الوقت الراهن. فهذه الفلسفة لم تنتقل الى العالم بصورة دقيقة، ولم يلتفت اليها شبابنا ممن تتلمذ في المدارس والجامعات الحديثة، لان كل المعلومات التي تصلهم انما هي عن طريق الاوربيين.

وقد اسست هذه الفلسفة المعروفة بـ « الحكمة المتعالية » على يد صدر المتألهين الشيرازي المشهور بـ « ملا صدرا » في القرن الحادي عشر الهجري، ومنذ هذا التاريخ فما بعد اتخذت الدراسات الفلسفية

في ايران تلك التحقيقات التي قام بها ذلك العالم الفذ في المواضيع الفلسفية المهمة محورا لها.

وتدور معظم بحوث صدر المتألهين حول الفلسفة الاولى والحكمة الالهية. وقد تمثل صدر المتألهين بصورة رائعة ما وصل اليه من آثار اليونانيين القدماء ولا سيما افلاطون وارسطو، واستطاع ايضا هضم ما قدمه الفارابي وابو علي وشيخ الاشراق وغيرهم من تفسير او من ابداع، واستوعب ايضا ما ادركه العارفون العظام بوحي من اذواقهم وقوة عرفانهم، ثم شاد اساسا جديدا على قواعد واصول محكمة لايتطرق اليها الخلل، واخرج مسائل الفلسفة بشكل رياضي بوساطة البرهان والاستدلال، بحيث تستنبط وتستخرج احداها من الاخرى، وبهذا اخرج الفلسفة من التبعثر والتشتت في طرق الاستدلال.

ومنذ عصر ارسطو ذلك الفيلسوف الثائر ضد آراء استاذه افلاطون نلاحظ وجود مذهبين فلسفيين يسيران بشكل متواز، ويعتبر افلاطون ممثلا لأحد هذين التيارين، اما أرسطو فهو الممثل للتيار الاخر، وقد وجد اتباع لكل واحد من هذين المذهبين في كل مرحلة تاريخية لاحقة، وعرف هذان المذهبان الفلسفيان في اوساط المسلمين باسم مذهب الاشراقيين ومذهب المشائين. واستمرت المشاجرات الفلسفية بين هذين الاتجاهين فترة تزيد على الالفين من الاعوام بين اليونانيين ثم في الاسكندرية وبعد ذلك بين المسلمين، ثم بين الاوربيين في القرون الوسطى.

وقد وضع صدر المتألهين نهاية حاسمة لهذا النزاع الطويل بالاساس الجديد الذي شاده في فلسفته ، ومنذ هذا الزمن فما بعد لم يعد معنى لوقوف احد هذين الاتجاهين في مقابل الآخر. وقد

لاحظ كل من جاء بعده واطلع على فلسفته ان النزاع الذي امتد لالفي عام بين المشائين والاشراقيين قد اختتم على يد هذا الفيلسوف العظيم.

وكان فلسفة صدر المتألهين رائعة وغير مسبوقة ولكنه افاد من جهود المحققين الكبار الذين تقدموا عليه خلال ثمانية قرون، والذين كان لكل منهم نصيب في تقدم الفلسفة وتطورها.

وقد مرت ـ مع الاسف ـ منذ ظهور هذه الفلسفة ولحد الآن اربعة قرون ولم تُقَدَّم خلالها هذه الفلسفة ولو اجمالاً الى اوربا. ويؤيد هذا الزعم المتخصصون بشؤون الشرق.

يقول البروفسور ادوارد براون المستشرق البريطاني المعروف والمتوفى سنة ١٣٠٤ هجرية شمسية والذي انفق عمره في البحث والتحقيق في شؤون ايران وتاريخها في كتاب تاريخ الآداب في ايران ـ الجزء الرابع :

« رغم انتشار فلسفة ملا صدرا ورواجها في ايران لم اجد لها اثرا على السنة الاوربيين إلا بشكل خلاصتين سطحيتين وناقصتين. فقد كتب كنت كوبينو بعض الصفحات التي تتناول عقائد ملا صدرا، ويبدو أنّ معلوماته كلها مستقاة من الدروس الشفاهية التي حضرها عند معلميه في ايران، ولم يكن لهؤلاء المعلمين ـ على ما يظهر ـ اطلاع كامل على آراء ذلك الرجل. وفي نهاية حديث كوبينو عن ملاصدرا قال ان الطريقة الحقيقية لملا صدرا مأخوذة بعينها من ابن سينا. بينما يقول صاحب روضات الجنان بشأن ملاصدرا كان.. منقحا اساس الاشراق بما لا مزيد عليه، ومفتحا ابواب الفضيحة على طريق المشاء والرواق. ولكن هناك تعريفا لهذا المذهب اكثر اختصارا واكثر جدية واقرب الى الصحة وهو التعريف

الذي قدمه الشيخ محمد اقبال (اي الدكتور اقبال الباكستاني) » .

وقد سجل إدوارد براون في نفس ذلك الكتاب :

« ان اشهر كتب ملا صدرا هو الاسفار الاربعة وشواهد الربوبية » ، ثم علق في الحاشية : « بأن كنت كوبينو قد اخطأ في معنى الاسفار فأخذها على انها جمع سفر وهو الكتاب » .

وكتب في كتاب « مذاهب وفلسفات آسيا الوسطى » ص ٨١ :

« لقد كتب ملاصدرا عدة كتب اخرى تتعلق بالسفر » . ولم تصل ايدينا الى الكتاب الذي ألّفه المرحوم اقبال الباكستاني باللغة الانكليزية اثناء دراسته في جامعة كمبريدج والمسمى بـ « تطور الحكمة في الاسلام » ، ولكن القدر المسلم انه كان مختصرا جدا ولا يرسم صورة واضحة للحكمة الاسلامية .

ويعتبر هذان المستشرقان (كنت كوبينو وادوارد براون) من اكبر المستشرقين .

يقول العالم المتتبع المرحوم الشيخ محمد خان القزويني الذي قضى ثلاثين سنة في المكتبات الاوروبية وعقد روابط وثيقة وعن قرب مع كثير من المتخصصين بشؤون الشرق في مقالة نشرت في مجلة « ايرانشهر » الصادرة في برلين وذلك بمناسبة وفاة ادوارد براون وأدرجت في كتاب « بيست مقالة »[1] - يقول بحق ادوارد براون :

« لم يتحمل هذا العناء ولم يبذل كل هذا الجهد اي مستشرق من اوروبا أو أمريكا في موضوع الآداب الايرانية ولا سيما تلك الآداب والاذواق والمعنويات الايرانية ، اي انه لم يكن هناك مثله من

(١) ومعناه « عشرون مقالة » .

احب من اعماق قلبه حبا خالصا افكار الحكماء والعارفين واصحاب المذاهب المنتشرة في ايران ».

وذكر في تلك المقالة ان كنت كوبينو « هو من كتاب فرنسا المشهورين وله كتب عديدة فلسفية واجتماعية ودينية وتاريخية ، وهو مؤسس طريقة معينة في فلسفة التاريخ تعرف باسم « الكوبينية » ، و لهذه الطريقة اتباع منتشرون في المانيا، وقد عيّن منذ سنة ١٢٧١ وحتى سنة ١٢٧٤ (هجرية قمرية) نائبا اول لسفارة فرنسا في طهران وعيّن سنة ١٢٧٨ وحتى سنة ١٢٨٠ وزيرا مفوضا لفرنسا في طهران ».

وقد لاحظتم ان أحد هذين المستشرقين يعتبر صدر المتألهين تابعا لمذهب المشائين ، اما الآخر فهو يستند في رد هذا القول الى واحد من كتب التراجم والتاريخ (وهو روضات الجنات). احدهما يقول ان الاسفار هي جمع سَفَر أي السياحة في الارض، والآخر يقول انها جمع سفر وهو الكتاب. ولو كلف هذان الكاتبان انفسهما عناء قراءة الصفحة الاولى من كتاب الاسفار لعرفا ان الاسفار هنا ليست جمعا للسفر بمعنى السياحة ولا للسفر بمعنى الكتاب.

ويبدو ان المقصود بالمعلم الشفاهي الذي يقول ادوارد بروان انه قد علّم كوبينو فلسفة ملا صدرا في ايران هو رجل يهودي اسمه « ملا لاله زار » ، وقد تمت بمساعدته ترجمة كتاب « مقال في المنهج »، لديكارت الى اللغة الفارسية.

وعندما يذكر كوبينو استاذ صدر المتألهين وهو الفيلسوف العظيم مير محمد باقر الداماد فانه يعتبره فيلسوفا « جدليا » (ديالكتيكيا).

وهو يشير الى ذهاب ملا صدرا الى درس مير داماد باشارة من الشيخ البهائي ومقدار ما حصله منه بقوله:

« وبعد عدة سنوات وصل الى ما نعهده فيه من بلاغة وفصاحة ». وليس غرضنا انتقاد طريقة المستشرقين لأنه من غير المتوقع من ابناء الامم الاجنبية ان يأتوا ويفسروا فلسفتنا وعلومنا وديننا وآدابنا وتاريخنا ويقدموها للعالم كما هي . والمثل العربي يقول : « ما حك ظهري مثل ظفري ».

واذا كان هناك اناس يتوقون الى معرفة تاريخنا وآدابنا وديننا وفلسفتنا وهم يريدون نقلها الى العالم فإن الطريق الوحيد لذلك هو ان ينهضوا لهذا العمل بأنفسهم .

اما الاشخاص القادمون من الامم الاخرى فلو فرضنا انهم ينهضون بالعمل بأتم حياد وحب فانهم - بسبب نقص اطلاعهم - سيقعون فريسة لاغلاط واشتباهات كبيرة ، كما نلاحظ وجود اخطاء متعددة في توضيح تاريخنا وآدابنا وعاداتنا ، ناهيك بالفلسفة التي تحتاج الى تخصص فني ولا يكفي فيها معرفة اللغة ومراجعة الكتب.

ولهؤلاء المعتقدين بالمستشرقين نذكر هذه القصة نموذجا لما قدمنا الحديث عنه، فقد نشر كنت كوبينو الذي عاش في زمان ناصر الدين شاه واقام في ايران وتكلم اللغة الفارسية بطلاقة - نشر كتابا أسماه « ثلاثة اعوام في ايران » باللغة الفرنسية وترجم بعد ذلك الى اللغة الفارسية. وهو عندما يشرح كيفية سؤال الايرانيين لبعضهم عن احوالهم يقول:

« عندما يستقربك المجلس ويجلس صاحب الدار مع بقية الحضور فانك تتجه الى صاحب الدار وتسأله:

أيكون انفك سمينا ؟

ويجيبك صاحب الدار : بحمد الله انفي سمين، فكيف هو

انفك ؟ وقد لاحظت في بعض المجالس ان شخصا قد سُئِل هذا السؤال خمس مرات واجاب عنه. ويذكر في مقام المدح ان واحدا من علماء طهران كان متميزا بخصلة مهمة وهي انه عندما يذهب الى لقاء احد الوجهاء فهو لا يسأله عن انفه، فقط ولا عن انوف اقربائه فحسب وانما يسأله عن انوف الخدم والحراس ايضا ».

فهذا الرجل بسبب عدم معرفته الدقيقة باللغة الفارسية قد وقع في هذا الخطأ فظن ان جملة « دماغ شماجاق است ؟» تعني « ايكون انفك سمينا ؟ » ، وهو ينقل هذه القضية متهكماً ساخرا.[١]

ومن المؤكد ان كنت كوبينو لم يكن مغرضا في هذا النقل ولكن معرفته الناقصة باللغة الفارسية قادته الى هذا الخطأ.

وعندما يكون الامر على هذه الصورة في التعريف بالآداب والعادات فكيف يكون الحال في مورد الافكار الفلسفية ؟

ونحن نعلم انه في ايران ـ ذلك المكان الذي ترعرعت فيه افكار امثال ابن سينا وصدر المتألهين ـ قد رغبت اجيال في معرفة تلك الافكار، وبعد ان ينفقوا اعمارهم لهذا الهدف لا يخرج من بين الاف الطلاب إلا بعدد اصابع الكف الواحدة ممن يفهمون هذه الفلسفات ويدركون آفاقها.

وعلى هذا فكيف نطمئن بان الفلسفة الاسلامية لعشرة قرون مضت وفلسفة ابن سينا كما يفهمها طلابه قد ترجمت كما تستحق ان تترجم وقد أُدّي المقصود في الترجمة كما هو موجود في الاصل.

---

(١) بينما هي تعني: أتصور أن المقصود عند الايرانيين (هل انت مرتاح ؟ هل أنت طيّب الخاطر ؟) لا الدماغ بمعنى المخّ !! «ايكون مخك سليما ؟ ».

في نفس الوقت الذي كان صدر المتألهين مشغولا فيه بتقليب امور الفلسفة وتشييد اساسه الجديد (في القرن الحادي عشر الهجري الموافق للقرن السادس عشر الميلادي) ظهرت في اوربا حركة فلسفية وعلمية عظيمة كانت قد تهيأت مقدماتها منذ عدة قرون.

وفي الوقت الذي آثر فيه صدر المتألهين العزلة للتفكير والرياضة في المنطقة الجبلية لمدينة قم حتى يتفرغ لكتابة افكاره العميقة، اشاع ديكارت الفيلسوف الفرنسي نغمة جديدة في اوربا، فقد القى من عاتقه تقليد القدماء واتخذ لنفسه طريقة حديثة واختار زاوية من هولندا للانعزال وفرّغ نفسه للاعمال العلمية.

ومنذ عصر ديكارت فما بعد حققت اوربا اكتشافات علمية ضخمة وبسرعة هائلة.

وتبدلت طرق التحقيق العلمي في مختلف التخصصات وظهرت موضوعات جديدة. وبالاضافة الى ظهور علماء في العلوم الطبيعية والرياضية فقد ظهر فلاسفة عظام بصورة متلاحقة، وبهذا دخلت الفلسفة في مرحلة جديدة.

واهتمت الفلسفة الجديدة إهتماماً ضعيفا بتلك الموضوعات التي كانت محور البحث في القرون الوسطى، اما الموضوعات التي لم يهتّم بها القدماء فقد نالت في هذا الزمن كل الاهتمام.

وبرزت على الساحة في اوربا مذاهب فلسفية متباينة منذ عصر ديكارت وحتى العصر الحاضر، وكان لكل من هذه المذاهب اتباع ومؤيدون. فبعض انصرف الى الفلسفة العقلية، وبعض نظر الى الفلسفة من نافذة العلوم التجريبية العقلية، وبعض اعتقد بانه يمكن البحث والتحقيق في مسائل الفلسفة الاولى والحكمة الالهية وابدى آراءه في هذا المجال، وبعض ادعى ان الانسان عاجز عن ادراك

هذه المواضيع، وكل ما قيل في هذا المضمار - نفيا او اثباتا - فقد كان قولا بغير دليل. وبعض كانوا الهيين في عقائدهم وبعض كانوا ماديين.

وعلى الاجمال لم يحصل اي تقدم مهم في هذا الفن المسمى بـ « الفلسفة الحقيقية » أو « العلم الاعلى » وهو الفن الذي يأخذ على عاتقه التحقيق في النظام الكلي للعالم وتوضيح الوجود بأسره ، سواء في اوربا القرون الوسطى ام في اوربا الحديثة ، ولم يظهر نظام قوي مقنع يحفظ الفلسفة من التشتت والتفرق وادى هذا الى ظهور مشارب متناقضة في اوربا.

واما ما هو موجود في اوربا باسم الفلسفة وهو يستحق الاعجاب والاستحسان فهو لا يرتبط بالفلسفة، وانما هو متعلق بالرياضيات او بالفيزياء او بعلم النفس.

ومن الانصاف ان نعترف بان الفلاسفة المسلمين الذين وجّهوا معظم جهودهم للتحقيق الفلسفي قد انجزوا الشيء الكثير ودفعوا الفلسفة - التي اوصلها اليونانيون الى منتصف الطريق - نحو الامام، ومع ان مسائل الفلسفة اليونانية عند ورودها الى الحوزات الاسلامية لم تكن تتجاوز مائتي مسألة فانها قد بلغت في الفلسفة الاسلامية سبعمائة مسألة، وتغيرت فيها اصول وطرق الاستدلال حتى في المسائل الاساسية لليونانيين، واكتسبت الفلسفة خاصية رياضية. وتظهر هذه الخاصية بجلاء في فلسفة صدر المتألهين. ومن الانصاف ان ننسب هذا التقدم الى العلماء المسلمين.

وسوف تتضح هذه المواضيع خلال هذا الكتاب مدّعمة بالوثائق والادلة.

منذ فترة من الزمن اقتحم ايران تيّار الفلسفة الاوروبية ، فترجمت بعض الكتب الفلسفية الى اللغة الفارسية، ولعل اول اثر فلسفي يترجم الى هذه اللغة هو كتاب « مقال في المنهج » لديكارت الذي ترجم قبل قرن من الزمن على يد كنت كوبينو ومساعدة بعض من اعوانه، ثم شاع صيت العلوم الغربية وترددت على السن الناس اسماء العلماء والفلاسفة الغربيين، وانتشرت الكتب باللغة المحلية، واستطاع البعض ان يطلّع على ما يكتب او ينشر في المجلات باللغة العربية مما يدور حول النظريات الحديثة.

ومع انه قد مرت برهة من الزمن على رغبة بعض الناس في تطعيم الفلسفة القديمة بالعقائد والآراء الحديثة، وفي اجراء المقارنة بين النظريات المعاصرة ونظريات الفلاسفة المسلمين، ولكن هذا الامر لم يتحول الى المجال العملي مع الاسف الشديد، ومنذ ذلك الزمن ولحد الآن اما ان تكتب المؤلفات الفلسفية بطريقة القدماء، واحيانا كانت تتبع الآراء القديمة في تناولها للامور المتعلقة بالطبيعيات والفلك، ونحن نعلم ان النظريات الحديثة تخالفها تماما، واما ان تكون ترجمة ونقلا فقط للنظريات الحديثة.

ولما كانت طريقة التحقيق وتناول الفلاسفة المحدثين مختلفة تماما عما نعهده عند القدماء ، ومن ناحية اخرى فان اغلب المسائل المطروحة في الفلسفة القديمة وخصوصا في فلسفة صدر المتألهين وهي تؤدي دورا أساسيا في فلسفته لم تنل إلا اهتماما ضعيفا او لم يُلتَفت اليها اطلاقا وصُرف الاهتمام نحو مواضيع اخرى لم يعرها القدماء إلا اهتماما ضئيلا او لم يهتّموا بها اطلاقا ـ لما كان الامر كذلك لم تستطع هذه الكتب بقسميها ان تحقق الهدف الذي كان يتطلع اليه اولئك الداعون الى التطعيم والمقارنة.

ولهذا فان هذا الكتاب ـ الذي يمثل الجزء الاول منه الآن امام نظر القارىء الكريم ـ لم يؤلّف بأحد هذين الاسلوبين الفلسفيين اللذين مرّ الحديث عنهما قبل قليل.

وهو يشتمل على دورة فلسفية مختصرة، ويوضح امهات المسائل الفلسفية، وقدتم بذل الجهد فيه ـ حد الامكان ـ ليكون مفهوما عند اغلب الناس سهل التناول وذلك ليتمكن الاشخاص الذين يتذوقون الدراسات الفلسفية ويتمتعون باطلاع ولو مختصر في هذا المجال من الاستفادة منه، ولهذا اعرضنا عن ذكر الادلة والبراهين المتعددة لكل موضوع وانتقينا اسهل السبل وابسط البراهين لاثبات المدعى.

واستفيد في هذا الكتاب من التحقيقات القيّمة للفلسفة الاسلامية خلال الف عام من عمرها، واستفيد ايضا فيه من تحقيقات علماء اوربا العظام.

واستعرضنا فيه المسائل التي تحظى بالأهمية في الفلسفة القديمة والمسائل التي هي جديرة بالبحث في الفلسفة الحديثة. وسوف نلاحظ ضمن هذا الكتاب بعض المسائل التي لم يتقدم بحثها لافي الفلسفة القديمة ولا في الفلسفة الحديثة، مثل معظم المسائل الواردة في المقالة الخامسة، ومثل المسائل المدرجة في المقالة السادسة.

وفي المقالة السادسة تمّ تناول جهاز الادراك والتمييز والتفكيك بين الادراكات الحقيقية والادراكات الاعتبارية بالنقد والتمحيص بشكل لم يسبق له مثيل. واوضحنا فيها هوية الادراكات الاعتبارية وموقعها بحيث استطعنا فصلها عن الفلسفة. وقد كان اختلاطها بالفلسفة سببا لوقوع كثير من الفلاسفة في الضلال.

واحتفظت الفلسفة في هذا الكتاب بحدودها ولم تختلط بالعلم، وروعيت العلاقة بين العلم والفلسفة، ولكن قطعت فيه العلاقة تماما

بين الفلسفة وعلم الفلك القديم والطبيعيات القديمة، واستفدنا ايضا في الموقع المناسب من النظريات العلمية الحديثة.

ومؤلف هذا الكتاب هو الاستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي دام بقاؤه الذي انفق عمره في تحصيل الفلسفة وتدريسها، واحاط بآراء ونظريات الفلاسفة المسلمين الكبار من قبيل الفارابي وابن سينا وشيخ الاشراق وصدر المتألهين وغيرهم، وعلاوة على هذا فانه استوعب بدافع فطري وذوق طبيعي افكار الفلاسفة المحققين في اوربا، وهو ينهض بعبء تدريس الفقه والاصول وتفسير القرآن. وبالاضافة الى هذا فهو ينفرد بتدريس الحكمة الالهية في الحوزة العلمية في قم. وقد حضرت جانبا من دروسه الفلسفية (الهيات الشفاء لأبن سينا) واستفدت من هذه الدروس الشيء الكثير.

وتدور في ذهنه ـ منذ سنين عديدة ـ فكرة تأليف دورة فلسفية تشتمل على التحقيقات القيّمة للفلسفة الاسلامية خلال الف عام، وتضّم الآراء والنظريات الفلسفية الحديثة ايضا، بحيث تستطيع تقريب المسافة الواسعة التي تبدو أنها تفصل بين النظريات الفلسفية القديمة والحديثة، فتؤخذان على انهما فنان مختلفان وغير مرتبطين ببعضهما. وبحيث تستطيع هذه الدورة الفلسفية ان تلبّي الحاجات الفكرية المعاصرة وتبيّن قيمة الفلسفة الالهية التي تتجلى فيها عظمة العلماء المسلمين، والتي تشيع عنها الفلسفة المادية انها قد انتهت مرحلتها التاريخية.

ومنذ برهة من الزمن والاستاذ يراقب ازدياد المنشورات الفلسفية واهتمام الشباب المثقف بالآثار الفلسفية للعلماء الاوربيين التي

تخرجها المطابع في كل يوم بصورة ترجمة لمقالة او كتاب، وهذا بنفسه دليل على وجود روح البحث والتفحص وطلب الحقيقة عند هؤلاء. وليس هذا الشيء امرا استثنائيا وانما له سابقة تاريخية تمتد لآلاف السنين. ومن جهة اخرى فهو يلاحظ المنشورات الطافحة بالدعايات السياسية والحزبية للفلسفة المادية الجديدة (المادية الديالكتيكية). كل هذه الامور دفعته ليخطو نحو هدفه خطوة جديدة، فبادر الى تشكيل مؤسسة اسلامية للبحث والنقد الفلسفي تضم مجموعة من العلماء. وتم الاتفاق منذ سنتين ونصف على ان يعّد الاستاذ بعض البحوث الفلسفية خلال الاسبوع ثم تقرأ هذه المواضيع في اجتماعات المؤسسة، وخصصوا لها ليلتين من الاسبوع. ثم يسمح للحاضرين في ابداء آرائهم وانتقاداتهم. واسعفني الحظ في حضور هذه الاجتماعات عندما كنت في قم وذلك قبل سنةونصف، ولا تزال هذه المؤسسة تواصل سيرها. ونتيجة لهذه الجهود دونّت لحد الآن اربع عشرة مقالة فلسفية، اربع منها يحتويها هذا الجزء الذي هوالآن بين يدي القارىء الكريم.

ان هذا العمل لشيء مهم جدا يدفع الفلسفة في ايران الى مرحلة جديدة من عمرها.

فطلاب الفلسفة كانت معلوماتهم تنحصر فيما يقرأونه في كتبهم الدراسية المتداولة، ولكنه لم يمر على محاولة الاستاذ هذه إلا بضع سنين حتى ازداد في قم عدد الطلاب الذين يتمتعون بمعلومات فلسفية جامعة نسبيا واحاطة بالبحوث الفلسفية ولا سيما الفلسفة المادية، وعرفوا ـ بدقة ـ المغالطات التي يتوسل بها اصحاب هذه الفلسفة.

وكان الطلاب والمتذوقون منذ البدء يكتبون هذه البحوث،

واهتّم بها ايضا بعض طلاب البحث الخارج في الحوزة العلمية في قم واخذوا يتداولونها من يد الى يد، حتى اقترح بعضهم ان تطبع هذه البحوث قبل سنة ونصف لتصل الى ايدي الناس عموما. وقد ذكر هؤلاء ان هذه الدراسات كتبت باللغة الفارسية ومع أن الاستاذ قد سعى في جعلها سهلة التناول ولكنها مع ذلك عسيرة الفهم لاغلب الناس ولهذا فهي محتاجة الى التوضيح وتجديد النظر فيها.

وفي هذه الاثناء الجأتني الظروف ـ وبعد خمس عشرة سنة من الدراسة العلمية في قم ـ لا غيّر مكان عملي الى طهران.

ولكثرة اعمال الاستاذ العلمية من تدريس وتأليف في الفقه والاصول والتفسير والفلسفة فقد ألقى مسؤولية انجاز هذا الامر على عاتقي. وحاولت خلال عدة شهور ـ وعندما تسمح لي اعمالي ـ ان انهض بهذه المهمة، فوضحت بعض اقسامها واضفت بعض الامور (وذلك في المجالات التي رأيت فيها لزوم الاضافة)، فظهرت بهذه الصورة التي ترون. وانا وحدي الذي اتحمل مسؤولية هذا العمل.

ووفقت لحد الآن الى كتابة التعليقات لاربع مقالات من هذه السلسلة، وجمعتها لتكون الجزء الاول من هذا الكتاب. وتتناول المقالة الاولى تعريف الفلسفة (ما هي الفلسفة؟)، وتتعلق المقالات الثلاث الاخرى بمسائل العلم (الادراك) وهي بعنوان، «النظرية الواقعية والنظرية المثالية» و«العلم والادراك» و«قيمة المعلومات».

اما المقالات التي كتبت لحد الآن من قبل المؤلف فهي:

المقالة الخامسة : ظهور الكثرة في العلم

المقالة السادسة : الادراكات الاعتبارية

المقالة السابعة : مباحث الوجود

المقالة الثامنة : الامكان والوجوب ـ الجبر والاختيار

المقالة التاسعة : العلة والمعلول

المقالة العاشرة : الامكان والفعلية ـ الحركة ـ الزمان

المقالة الحادية عشرة: الحدوث والقدم ـ التقدم، التأخر، المعية

المقالة الثانية عشرة : الوحدة والكثرة

المقالة الثالثة عشرة : الماهية ـ الجوهر والعرض

المقالة الرابعة عشرة : الكون ورب الكون (الالهيات)

وتناولنا ضمن هذه البحوث كثيرا من آراء العلماء السابقين والمحدثين بالبحث والنقد، وانصب اهتمامنا بصفة خاصة ـ ولعلّه سوف تذكر في محلها ـ على المادية الجديدة (المادية الديالكتيكية) وسعينا جهد الامكان لنوضح الانحرافات الواقعة في هذا المذهب.

وهناك عقائد مادية منذ أقدم الازمنة كانت تنفي العلة الاولى أو تنفي الغاية أو تنفي تجرد الروح. ويظهر هذا بجلاء في بعض الكتب الفلسفية، ولكن المقطوع به تاريخيا انه لم يوجد عند الماضين مذهب مادي معيّن ينكر كل ما وراء الطبيعة ويعتبر الوجود مساويا للمادة. ومنذ العصور التاريخية القديمة كانت هناك بحوث عن عالم ما وراء الطبيعة، ولا شك ان هذه البحوث كانت ساذجة في اول الامر ثم اتسعت واصبحت برهانية واكثر منطقية.

ويظهر من الكلمات التي نقلها القدماء ان « هرمس » الحكيم قد نظم اول بحث فلسفي بشكل مذهب فلسفي، وتربى في هذه المدرسة الفكرية مجموعة من الفلاسفة يدعون بـ « الهرامسة » . ويبدو من كتاب العلل المنسوب الى «بليناس» ان الفلسفة كانت تسمى في ذلك العهد بإسم علل الاشياء. واتباع هذا المذهب يعترفون بوجود عالم ما وراء الطبيعة.

وتوجد لدينا بعد هذه المرحلة نظرات فلسفية مختلفة للمالطيين، ونستطيع ان نعتبر مرحلة المالطيين المرحلة الثانية لتكامل الفلسفة. وحسب ما يذكر التاريخ القديم والحديث وحسب ما ورد من ذكر لعقائد هؤلاء وآرائهم في كتب الفلسفة فانهم كانوا يتحدثون عن عالم ما وراء الطبيعة.

وكذلك اليونانيون المعاصرون للمالطيين او المتأخرون عنهم حتى زمان سقراط.

وينقل مثل هذا عن فلاسفة الهند والصين المعاصرين للمطاليين (في القرن السادس قبل الميلاد) او قبل ذلك.

وعلى اية حال فنحن لم نجد بين الماضين مذهبا فلسفيا معينا ذا أتباع وهو ينكر تماماً ما وراء الطبيعة.

اما الافراد الماديون الدهريون الذين وجدوا في اغلب الازمنة فهم اشخاص متحيرون مترددون يزعمون ان الادلة التي يعرضها الالهيون لم تستطع اقناعهم.

وعلى هذا فلا يمكن اعتبار الفلسفة المادية ذات جذور تاريخية، وانما هي استطاعت ان تحدث ضجة في اوربا في القرن الثامن عشر والتاسع عشر لاسباب سوف نذكرها عما قريب، واتخذت لنفسها شكل المذهب الفلسفي، واخذت تتباهى وتظهر قوتها امام المذاهب

الاخرى، ولم يستمر هذا طويلا حتى اندحرت في القرن العشرين وفقدت رونقها وجلالها وجبروتها.

ففي الحقيقة اذن تاريخ الفلسفة المادية لا يمتد الى ابعد من القرن الثامن عشر.

ولكن الماديين يحاولون ان يمنحوا المذهب المادي خلفّية تاريخية غائرة في الماضي، ويحاولون اضفاء صفة المادية على العلماء العظام في العالم. فيقولون ان الطليعة في الثورة العلمية هم من الماديين، وان الماديين هم الذين استطاعوا تفجير هذه الثورة. وعندما يتحدثون عن ارسطو يزعمون « انه كان يتقلب بين المادية والمثالية ».

واحيانا يصفون ابن سينا بأنه « كان ماديا ».

ويعتبر الماديون في ما ينشرون جميع الفلاسفة اليونانيين منذ زمن ثاليس المالطي وحتى زمان سقراط من الماديين.

ويسمي بخنر الالماني المادي الشهير الذي عاش في القرن التاسع عشر في المقالة الخامسة من شرحه لنظرية دارون والذي ترجمه الى اللغة العربية الدكتور شبلي شميل، يسمي بخنر في هذه المقالة كثيرا من الفلاسفة بالماديين من قبيل انكسيما ندر (انكسيمند روس) واناكسيمن (انكسيمانوس) واكزينوفان (اكسينوفانوس) وهراكليت (هرقليطوس) وبرمانيد (برمانيدس) وامبيروكل (انباذقلس) وديموكريت (ديمقراطيس).

ولكن الحقيقة انه لا يمكن اعتبار هؤلاء العلماء ماديين بمعنى كونهم منكرين لما وراء الطبيعة.

وصحيح ان هذه المجموعة من العلماء عُرفت في تاريخ الفلسفة باسم الطبيعيين او الماديين (وذلك في مقابل الرياضيين

«الفيثاغوريين» القائلين بان اصل العالم هو العدد وفي مقابل السوفسطائيين المنكرين لوجود العالم الخارجي) لأنهم يقولون بوجود المادة او الاصل الاولي في الطبيعة.

فمثلا يقول ثاليس ان الماء هو مادة المواد، ويعتبر إنكسيمندروس الهيولى المبهمة مادة المواد، وانكسيمن الهواء، وهرقليطوس النار، وانباذقلس العناصر الاربعة، وذيمقراطيس الذرات الصغيرة التي لا تقبل الانقسام. فهؤلاء العلماء جميعا كانوا يفسرون الحوادث الطبيعية بالعلل الطبيعية، ولكنه لا يوجد دليل واحد على انهم كانوا ينكرون ما وراء الطبيعة.

والذي يعتمد عليه الماديون وبعض الكتاب في نسبة انكار ما وراء الطبيعة الى هذه المجموعة لا يرتبط اطلاقا بهذا الموضوع، واذا بنينا على اعتبار كل القائلين بالمادة الاولى وتفسير الحوادث الطبيعية بالعلل الطبيعية من جملة الماديين فلابد ان نعتبر كل الالهيين من قبيل سقراط وافلاطون وارسطو والفارابي وابن سينا وصدر المتألهين وديكارت، بل كل الانبياء والاولياء في مختلف الاديان من الماديين ايضا.

وعلاوة على هذا فان الكتب الفلسفية تنقل بعض الآراء عن قدماء اليونان في الموضوعات المتعلقة بما وراء الطبيعة وهي تكشف عن انهم كانوا من الالهيين، مثل عقيدة ثاليس وعقيدة انكسيمانوس في باب علم الباري.

ومن الغريب ان بخنر نفسه ينقل أموراً تناقض مايدعيه، فمثلا يقول بحق هرقليطوس:

« كان هرقليطوس يعتقد بان النفس الانسانية هي شعلة نار منبعثة من الازلية الالهية ».

ويقول بحق انباذقلس الذي يُعتبر الاب الاول لـ « الداروينية » ويعترف بانه قـد شرح بدقة نظرية التطور وتنازع البقاء لأول مرة - يقول بحقه:

« كان يعتقد بمفارقة النفس وينسب هذا الى غاية معنوية وهي ان النفس تعود في تلك الغاية الى حالتهـا الاولى حيث الراحـة والشوق والحب ».

والشيء الوحيد الذي يمكن ان يقال هو ان العلماء الذين سبقوا سقراط قد تأثروا غالبا ببيئتهم فاعتقدوا بأمور تختلط بالشرك في مورد الآلهة وارباب الانواع.

وينقل بخنر عن هرقليطوس:

« ان اصل العالم هو النار وهي تتأجج تارة وتخبو تارة اخرى، وهذه لعبة لـ « جوبيتر » (احد الآلهة) وهو يلعبها دائما مع نفسه ».

ولا شك ان كلام هؤلاء العلماء لا يخلو من الرمز ولهذا فنحن لا نستطيع ان نقطع بمقصودهم الحقيقي.

وينقل صدر المتألهين في أواخر الجزء الثاني من الاسفار كلمات من ثاليس وانكسمايس وإنكساغورس وانباذقلس وافلاطون وارسطو. وديمقراطيس وابيقورس (ابيكور) وفلاسفة آخرين. ويدعي ان هذه الكلمات ترمز الى امور لم يدرك حقيقتها ناقلو أحاديثهم، ثم يؤولها بما يتلاءم مع آرائه في الحركة الجوهرية وحدوث العالم.

والادلة التي تذكر على اساس انها تثبت كون بعض القدماء او المتأخرين من الماديين ليس لها اي ارتباط بهذا الموضوع من قبيل « الاعتقـاد بالمـادة الاصلية او مـادة المواد » أو « تعليـل الحوادث الطبيعية بالعلل الطبيعية » او الاعتقاد بـان « نظام الـوجود نـظام

واجب وضروري » أو الاعتقاد بانه « لا شيء يأتي من لا شيء » او اعطاء الاهمية للمنطق التجربي في تحقيق المسائل الطبيعية، وامثال هذه الادلة.

ويظن الماديون ـ لعدم تعمقهم في المسائل الالهية ـ ان هذه المواضيع المتقدمة تتنافى مع الاعتقاد بعالم ما وراء الطبيعة، ولهذا فكل من يتفّوه بموضوع منها فهم يعدونه من جملة الماديين، ومع ان الاشخاص المتهمين بالمادية يصرحون بانهم على خلاف ذلك ولكن الماديين لا يتراجعون عن تلك الاتهامات.

ولم يقتصر هذا الخطأ والخلط على هؤلاء بل امتد ليشمل بعض الكتاب لتاريخ الفلسفة وبعض كتاب الموسوعات ودوائر المعارف من غير الماديين.

وسنوضح فيما بعد السبيل التي سلكت في مسألة « الحدوث والقدم » ومسألة « العلة والمعلول » فانتهت بهم الى هذه الاخطاء.

نعم يوجد شيء لا يمكن انكاره وهو ان بعض القدماء انكروا تجرد الروح وبقاءه بعد الموت. واصحاب هذه العقيدة هم ديمقراطيس وابيكور واتباعهما.

واكتسبت هذه العقيدة (عدم بقاء النفس بعد الموت) اتباعا لها منذ القرن الساد س عشر الميلادي في اوربا. ويقال ان اول من كتب كتابا في رد أرسطو بالنسبة الى تجرد الروح هو بطرس بومبوناتيوس وذلك في عام ١٥١٦ م. وشاعت هذه العقيدة تدريجيا وازداد انصارها وكتبت عدة كتب في هذا الموضوع.

ويقول بخنر في المقالة السادسة من كتابه: ان بومبوناتيوس هذا كان من اتباع السيد المسيح ومن المدافعين عن تعاليمه، ثم يعقب

بان الناس جميعا في القرن السابع عشر كانوا بهذا الشكل، ولعل علة الايمان هذا هي الخوف من بطش الكنيسة او رسوخ العقائد المتوارثة.

وحسب ما ينقله بخنر فان انكار وجود الله علنا لم يبدأ إلا في القرن الثامن عشر، فكتب بارون هولباخ في سنة ١٧٧٠ كتابا سماه « نظام الطبيعة » انكرفيه بصراحة وجود الله وحقيقة الدين.

واتفق مجموعة من العلماء في القرن الثامن عشر على تأليف دائرة للمعارف كان بعض كتّابها ماديا من قبيل هولباخ وديدرو ودلامبرت. ولكن دلامبرت بالخصوص كان يظهر التحير والتردد. ويقول بخنر: « ان دلامبرت صرح لمرات عديدة بأن افضل السبل في مسائل ما وراء الطبيعة هو ان نقول (لا نعلم) ».

ويُنقل عن ديدرو حديث لا يفهم منه إلا انه حائر متردد.

اما في القرن التاسع عشر فقد ظفرت الفلسفة المادية بأتباع كثيرين، واذيعت نظرية دارون المتعلقة بتحول الانواع في النصف الثاني من هذا القرن، اي في سنة (١٨٥٩م)، واعتبرها الماديون افضل وسيلة لتقدم الفلسفة المادية.

ولم يكن دارون ماديافي عقائده، بل قدم فرضيته هذه من الناحية البيولوجية (علم الاحياء)، ولكن الماديين استفادوا من هذه النظرية لصالح فلسفتهم المادية.

وقام الدكتور شبلي شميل المادي المعروف بترجمة شرح بخنر لنظرية دارون الى اللغة العربية، ثم اضاف اليه بعض المواضيع المتنوعة واذاع هذا الكتاب باسم « فلسفة النشوء والارتقاء ». ويعترف الدكتور في ديباجة هذا الكتاب بان دارون قدم نظرية

التطور في الموجودات الحية من الناحية العلمية (لا الفلسفية)، ولكن بعض المؤيدين للفلسفة المادية من قبيل هكسلي وبخنر اتخذوها وثيقة تصدّق دعاوى الفلسفة المادية.

ويقول في الصفحة (١٦) من ذلك الكتاب:

« والاعجب من هذا ان دارون مع كونه الواضع الاساسي لهذا المذهب فهو لم يستنتج منه كل النتائج التي كان يلزم استنتاجها ».

وينقل عن دارون في المقالة الاولى من شرح بخنر من الترجمة العربية هذه الجملة:

« ان كل الموجودات الحية التي وجدت على الارض قد تفرعت ـ حسب ما اكتشفتُ لحد الآن ـ من اصل واحد. والخالق هو الذي نفخ الروح وبعث الحياة في اول موجود حي وجد على هذه الارض ».

وبالاضافة الى التيار الداروني الذي ظهر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأضفى على الفلسفة المادية رونقاونضارة فان هناك تياراً آخر قد ظهر في هذا الوقت واعطى للمادية شكلا وهيكلا آخر وأوجد مذهبا جديدا سمي بالمادية الديالكتيكية.

وقد ساهم كل من كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) وفردريك انجلز (١٨٢٠ ـ ١٨٩٥) في ايجاد هذا المذهب، وكانا يتمتعان بافكار ثورية واحساسات اجتماعية متوقدة.

ومن ميزات هذا المذهب انه يقتفي اثر منطق خاص يسمى بالمنطق «الديالكتيكي».

ويعتبر كارل ماركس المؤسس الاول للمادية الديالكتيكية،

وتتلمذ لمدة قصيرة على يد هيجل الفيلسوف الالماني الكبير وتعلم منه المنطق الديالكتيكي .

ولم يكن هيجل في افكاره الفلسفي ماديا، ولكن كارل ماركس تعلق بالفلسفة المادية واقام اساسها على المنطق الديالكتيكي الذي تعلمه من استاذه فظهرت المادية الديالكتيكية .

وهناك ميزة اخرى لهذه الفلسفة وهي ان المقصود والهدف الاصلي منها ـ على خلاف سائر الانظمة الفلسفية التي وجدت لحد الآن ـ ليس هو التحقيق في المسائل الفلسفية المعقدة، وانما المقصود منها ايجاد أساس للافكار الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الخاصة .

وبدلاً من ان ينفق حاملو لواء هذا المذهب اعمارهم ـ مثل سائر الفلاسفة والعلماء ـ في التفكير وتحقيق المسائل المعقدة العلمية والفلسفية فانهم وقفوا جهودهم للعمل الحزبي والنضال السياسي .

ونشرت مجلة « انترناسيوناليست »[1] التي تصدر في ايران متحدثة باسم اتباع هذا المذهب سنة ١٣٢٥ هـ ش أن كارل ماركس اجتاز مرحلة الدكتوراه في سن الرابعة والعشرين واقتحم عالم النضال السياسي، وأمضى سنوات من النضال والاضطراب والملاحقات والنفي حتى الواحدة والثلاثين من عمره حين أبعد من باريس قاصدا لندن، فتارة يلجأ الى المانيا واخرى تضمّه باريس وثالثة تؤويه بروكسل. وفي اثناء إقامته في بروكسل كلفّه الاتحاد العام للشيوعيين في بروكسل بوضع برنامج للحزب الشيوعي فألف كتاب « المانيفست »[2] الذي قال فيه لينين: ان هذا الكتاب تتجلى فيه

(١) ومعناها « الاممية ».

(٢) اي « البيان الشيوعي ».

المادية التاريخية والمادية الديالكتيكية وتتجلى فيه ايضا نظرية النضال الطبقي والتعاليم الاجتماعية والاقتصادية لمذهب ماركس.

وامضى كارل ماركس منذ سنة ١٨٥١ حتى آخر عمره في لندن. وفي الوقت الذي كان يتوّقد حماسا تفّرغ لكتابه « رأس المال » الذي تقول عنه المجلة السابقة الذكر انه اساس النظريات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لمذهب كارل ماركس.

وحسب ما تذكر هذه المجلة فان « انجلز » قد غادر المدرسة في سن الثامنة عشرة واتجه الى برلين وانخرط في السلك العسكري، وفي ضمن ادائه للوظيفة شارك في المؤتمرات التي تعقدها جامعة برلين واتصل بالجناح اليساري لمذهب هيجل. والتقى في سن (٢٤) لاول مرة في باريس بكارل ماركس، ومن هنا بدأ نضالهما المشترك.

وبعد هذه الحوادث اصبحت الفلسفة المادية تابعة في تقدمها للحركة الحزبية فبمقدار ما يزداد نفوذ الحزب الشيوعي في العالم فانه يحمل معه الفلسفة المادية المعروفة بالمادية الديالكتيكية.

وفي السنوات الاخيرة نشرت في بلادنا كتب ومقالات كثيرة تحت عنوان « المادية الديالكتيكية ».

واستغلت هذه المنشورات ـ لعلاقتها بالمراكز الحزبية ـ كما تستغل المنشورات الحزبية للاعلان والدعاية (وليس للعمل العلمي او الفلسفي).

والهدف الاصلي من المنشورات الحزبية هو تعبيد الطرق السياسية. واصحابها يجيزون التوسل بكل وسيلة لا زالة كل الموانع التي تقف سدّا في طريقهم، وحسب اصولهم الحزبية فان « الهدف يبرر الوسيلة ».

ولا تتقيد الاخلاق الحزبية باظهار كل شيء كما هو موجود، وانما هي ملتزمة باظهاره بشكل يؤمّن الوصول الى الهدف، ولا يُتّبع هذا الاسلوب في الدراسات العلمية والفلسفية لأن الهدف الاساسي منها هو ارضاء نزعة البحث عن الحقيقة في نفس الانسان.

ويتخيل الماديون في هذه القرون المتأخرة ان العلوم الحسية والتجربية بشكل عام تتقدم لصالح المادية، ولكن اتباع المادية الديالكتيكية يغرقون في المبالغة مدعين ان الاتجاه المادي ثمرة مباشرة وخاصة لا تنفك عن العلوم التجربية، وينالهم العجب من ان العلماء وواضعي حجر الاساس لهذه العلوم لم يكونوا ماديين.

ويدعي اتباع هذا المذهب بصراحة انه اما ان نكون تابعين للحكمة الالهية ومؤمنين بوجود الله وعندئذ لا بد من التنكر لكل العلوم والصناعات والاختراعات، واما ان نحتضن هذه وعندئذ لا مفّر من الاعراض عن الحكمة الالهية.

واقل فائدة يظفر بها القارىء المتذوق من قراءة هذا الكتاب هي انه يدرك جيداً كون المادية الديالكتيكية ـ على رغم ادعاء اتباعها ـ لا ترتبط بالعلوم، وجميع اسسها انما هي تحريفات واستنباطات شخصية ألفها اشخاص حسب ميولهم.

وأهم دليل يذكره هؤلاء في دعاياتهم ان في هذه القرون المتأخرة اقترن نمو العلوم الحسية والتجربية مع ترعرع الفلسفة المادية.

ولكن الحقيقة هي ان التقدم العلمي الاخير في اوربا قد حصل نتيجة للهزّة القوية التي عرضت للافكار واسقطت المسلّمات التي دامت آلافا من السنين بشأن الفلك والطبيعيات واوجدت دهشة وتشتتا فكريا رهيباً.

وصحيح ان هذا التحول قد حصل في الموضوعات الحسية أو الحدسية ولكن هذا الزلزال قد امتد الى الافكار في المواضيع النظرية والعقلية وكذلك المسائل الدينية، وادى هذا الى ظهور مذاهب فلسفية مختلفة ومتناقضة في اوربا، وكل مجموعة منهم سلكت طريقا معينا، ومن جملتها هذه الفئة التي أعلنت عن نفسها انها تسلك السبيل المادي. ونحن نعلم ان السوفسطائية التي كسد سوقها منذ ألفي عام، عادت اليوم ودبّت الحياة فيها وجرت الدماء في عروقها من جديد. ولو كان ظهور المذاهب التي اقترنت مع ظهور العلوم الحديثة دليلا على الارتباط المباشر والسليم لهذه المذاهب بتلك العلوم لكانت المذاهب من قبيل « السوفسطائية والمثالية » ايضا من الثمرات المباشرة والخواص التي لا تنفك عن العلوم الجديدة.

ولكن ظهور المذاهب المتنوعة في اوربا له سبب رئيسي آخر، وهو ان هذه البلاد تفتقر الى مذهب فلسفي عقلي محكم وقوي ومتلائم مع العلوم الحديثة. ووجود سلسلة من العقائد السخيفة التي يطلق عليها اسم « الحكمة الالهية » في اوربا قد هيأ الجو وفتح الباب على مصراعيه امام الفلسفة المادية. ومن يرجع الى الكتب المادية يجد ما هي نوعية العقائد التي بها هجمها هؤلاء بشدة. وحتى ان مجموعة العلماء المحدثين الاوروبيين المعتقدين بالنظرية الالهية يعانون كثيرا من محتويات هذه الحكمة الالهية.

يقول العلامة الفلكي المؤمن فلاماريون في كتابه المسمى « الله في الطبيعة » :

« يلاحظ الناظر المدقق والباحث عن الحقيقة في عصرنا إتجاهين مختلفين في المجتمع ذي الافكار الانسانية، وكل واحد من هذين قد اجتذب نحوه جمعا من الناس واستبّد بهم. فمن جانب يوجد

« العلماء الكيمياويون » وهم مشغولون في مختبراتهم بدراسة ما يقع للمواد الكيميائية من افعال وانفعالات، وهذا جانب من الجوانب المادية للعلوم، واستخرجوا بهذا التركيبات الجوهرية للاجسام. ويعلن هؤلاء بصراحة ان هذه المركبات المستخرجة من العمليات الكيميائية لم يشاهد فيها وجود الله اطلاقا.

ومن جانب آخر يوجد « الحكمـاء الالهيون » وهم قابعون في اماكنهم على مجموعة من الكتب القـديمة والنسـخ المخطوطـة التي يعلوها غبار الزمن، يحققون فيها ويفتشون في محتوياتها بشوق عظيم ورغبة عارمة ويترجمون نصوصها ويستنسخون آياتها الدينية واحاديثها المذهبية وهم يعتقدون بانهم قد اصبحوا مشاركين للملك « رفائيل » في اتجاهه، ويعلنون بانه توجد فاصلة طولها ستة آلاف فرسخ بين انسان العين اليسـرى وانسان العـين اليمنى للاب الخـالد (وهـو الله) ».

وخصص القديس « توما الاكويني » الذي يعتبر اكبر الحكماء في القرون الوسطى وتتجلى فيه الحكمة « الاسكولاستية » (المدرسية) وبقيت كتبه لمدة أربعمائة سنـة هي الكتب الرسميـة للحوزات العلمية والدينية في اوربا ـ خصص فصلا من كتاب « المجمـوعة اللاهوتية » يدور حول هذا السؤال:

« ما هو عدد الملائكة التي يمكن ان تحلّ في رأس ابرة ؟ ».

ويقول الدكتور شبلي شميل في الجزء الثاني من كتاب فلسفة النشوء والارتقاء في الفصل المعنون بـ « القرآن والعمران » ما يأتي:

« لقد أحرزت الفلسفة بين المسلمين اقصى ما يمكنها من تقدم في النهضة الاولى، ولكنها بين المسيحيين إمّحت وتـلاشت في اول

اصطدام لها، وحرمت الدراسات كلها ما عدا تلك التي تتعلق بـ (اللاهوت المسيحي))».

اما في المرحلة الجديدة للحكماء الالهيين فقد ظهر فيها امثال ديكارت واعوانه ولكن هؤلاء العلماء لم يوفقوا لابداع فلسفة الهية قوية ومقنعة.

ومن المؤكد ان هذا التبعثر الفلسفي لم يكن ليوجد لو أن الحكمة الالهية في اوربا قد احرزت التقدم الذي ظفرت به بين المسلمين، وعند ذاك لم يكن الميدان ليسمح للسوفسطائيين ان يشيعوا خيالاتهم، ولا للماديين ان ينشروا غرورهم ، وبالتالي فلا المثالية تستشري ولا المادية تستحكم.

وسعينا في هذا الكتاب الى توضيح كل انحرافات المادية الديالكتيكية. وربما يعترض علينا بعض الناس الذين عرفوا ان هذه الفلسفة لا تتمتع باساس رصين باننا قد تناولناها بالنقد والتمحيص اكثر مما تستحق، ولكننا نذّكر هؤلاء باننا لم نلاحظ في هذا مقدار القيمة الفلسفية والمنطقية لهذه الفلسفة ، وانما لاحظنا كثرة المنشورات المتعلقة بالمادية الديالكتيكية في بلادنا بحيث اجتذبت اهتمام كثير من شبابنا، ولعل بعضهم قد آمن بأن المادية الديالكتيكية هي ارفع نظام فلسفي للعالم وهي ثمرة مباشرة للعلوم الحديثة ومن خواصها التي لا تنفك عنها، وان الحكمة الالهية قد انتهت مرحلتها التاريخية، ولهذا رأينا من اللازم ان نتناول محتويات هذه الفلسفة وذلك المنطق بالتحليل والنقد لتتبين للجميع قيمتها الواقعية.

ونحن نستند في تعليقاتنا بالنسبة الى الآراء والعقائد المنسوبة للماديين على كتب الدكتور تقي الاراني.

ويعترف اتباع المادية الديالكتيكية بان الدكتور الاراني هو من افضل علماء هذا المذهب الفلسفي. تقول مجلة « مردم »[١] (وهي لسان حال حزب الشعب الايراني) العدد الصادر في شهر بهمن سنة ١٣٢٧ في مقالها الرئيسي:

« لا نظير للدكتور الاراني من حيث سعة المعلومات والاحاطة العلمية ».

ونشر الدكتور الاراني مجموعة من المقالات في مجلة « الدنيا » جمعها مؤيدوه بعد وفاته في اجزاء مستقلة طبعت عدة مرات، منها: « المادية الديالكتيكية » و« العرفان والاصول المادية » وغيرها.

وألّف مجموعة من الكتب المستقلة لعل اهمها « يسيكولوجي »[٢].

ومع انه قد مرت على وفاة الدكتور الاراني خمس عشرة سنة تقريبا ولكن اتباع المادية الديالكتيكية لم يستطيعوا ان يكتبوا أفضل منه. فهو قد عرض المادية الديالكتيكية بحلّة جميلة افضل مما كانت عليه في كتابات كارل اماركس وانجلز ولينين وغيرهم، وذلك لانه كان طويل الباع في اللغة والآداب الفارسية وله المام في الجملة باللغة العربية، ولهذا فاقت كتبه الفلسفية مؤلفات سابقيه.

---

(١) وهي تعني « الناس ».

(٢) يطلق هذا الاصطلاح في اللغة الفرنسية على « علم النفس »، ويطلق عليه في اللغة الانجليزية اسم « سيكولوجي ». وحروف هذه الكلمة واحدة في اللغتين غير ان الحرف الاول منها لا ينطق في الانجليزية.

ولهذا السبب اعتمدنا في هذا المضمار على اقواله مع ان هناك مؤلفات وترجمات كثيرة تتناول هذا الموضوع.

مرتضىٰ المطهري

طهران / ١٢ / ١٣٣٢ هـ . ش

١٩٥٢ م


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المقالة الأولى

ما هي الفلسفة ؟

يحتوي الكون كثيراً من الموجودات وعددا لا يحصر من الظواهر ونُعّد نحن جزءا من هذه المجموعة.

وكثيراً ما يحدث ان نظن بان شيئا ما موجود وله اساس من الواقع ونضفي عليه صفة الصدق ثم يتبين لنا انه لا اساس له من الواقع وهو مندرج تحت عنوان الكذب. وكثيرا ما يحدث ايضا ان نعّد شيئا ما معدوما ونصفه بالكذب ثم يتضح لنا بعد ذلك انه كان صحيحا وهو متصف بميزات وله آثار متعددة في هذا الكون.

ونحن نعلم ان حب الاطلاع وغريزة الفحص في كل ما تصل اليه ايدينا والبحث عن علله الوجودية مغروسة في اعماقنا. ومن هنا فلا بد ان نميز الموجودات الحقيقية والواقعية (وباصطلاح الفلسفة: الحقائق) من الموجودات المتخيلة (وهي الوهميات والاعتباريات).[1]

---

(١) سوف نذكر في نهاية هذه المقالة ان « الفلسفة » تقع في مقابل «السفسطة». ولما كان السوفسطائي منكراً لأي واقع خارج الذهن ومعتبرا الادراكات والمفاهيم الذهنية كلها لونا من الوان الفكر الخالص فهو ينكر اذن ان يكون هناك معنى لقولنا: ان الحقيقة هي الادراك المطابق للواقع.

اما الفيلسوف فهو يذعن ويسلم بان هناك واقعا خارج اذهاننا وهو يعتبر=

وبغض النظر عن هذا الدافع الغريزي لتأمين احتياجات الحياة

= بعض الادراكات حقيقية لانها تطابق الواقع، ويسلم بان بعض الادراكات لا تطابق الواقع (وهي الاعتباريات والوهميات).

فمن وجهة نظر الفيلسوف تنقسم الادراكات والمفاهيم الذهنية الى ثلاث فئات رئيسية :

أ ـ الحقائق: وهي تلك المفاهيم التي لها مصاديق واقعية في الخارج.

ب ـ الاعتباريات : وهي المفاهيم التي ليس لها مصداق واقعي في الخارج ولكن العقل يعتبر لها مصداقا. اي ان العقل يعتبر الشيء الذي ليس هو مصداقا واقعيا لهذه المفاهيم ـ يعتبره مصداقاً. وسوف نوضح في فصل مستقل كيفية ظهور الادراكات الاعتبارية، وكيف ان العقل لا مفر له من اعتبار مجموعة من المفاهيم.

ولكي يميز القارىء الكريم الادراكات الحقيقية من الادراكات الاعتبارية في الجملة نذكر هذا المثال:

لو شكّل الف جندي فوجا من الجيش فإن كل جندي يعتبر جزءا من هذا الفوج، اما الفوج فهو عبارة عن مجموعة الجنود. ونسبة كل فرد الى المجموع هي نسبة الجزء الى الكل. ونحن ندرك كل فرد من هؤلاء ولنا احكام مختلفة حول الافراد، وندرك ايضا مجموع الافراد الذي اطلقنا عليه اسم « الفوج » ولنا احكام معينة بحقه.

فإدراكنا للافراد إدراك حقيقي لإن له مصداقاً واقعياً خارجياً، أما ادراكنا للمجموع فهو اعتباري لان المجموع لا مصداق له في الخارج والذي له تحقق في الخارج انما هو كل فرد من الافراد وليس المجموع.

جـ ـ الوهميات : وهي الادراكات التي لا مصداق لها اطلاقا في الخارج وهي باطلة من اساسها مثل تصور الغول والعنقاء والحظ وامثالها. =

فنحن كلما اقتحمنا فرعا من فروع العلم المختلفة فان اثبات كل خاصة من خواص الموجودات لموصوعها يحتاج الى ثبوت الموضوع نفسه قبل ذلك[1].

وهذه المجموعة من البحوث البرهانية التي تهدف الى تأمين ما

= وتسعى الفلسفة بموازينها الدقيقة الى فصل الامور الحقيقية عن الفئتين الاخريين.

وتمييز الامور الاعتبارية - التي تبدو كأنها حقيقية - من الحقائق يعتبر من المواضيع المعقدة التي زلّت فيها اقدام كثير من الفلاسفة.

وحاول العلماء المحدثون في اوربا - والذين انصرفوا الى نقد العقل وفهم الانسان - ان يفصلوا مخلوقات الذهن عن الحقائق التي لها واقع خارجي، وادى هذا الى انحراف بعضهم نحو « السفسطة » (idealism) القائلة ان جميع المفاهيم هي مخلوقة اذهاننا. ودفع البعض الآخر الى اختيار « اسلوب الشك » (scepticism)

وبذلت الفلسفة الاسلامية جهدا ملحوظا في هذا المضمار وقدمت تحقيقات نافعة للتفكيك بين الاعتباريات والحقائق. ونرجىء تفصيل ونقد العلماء الاوربيين وتحقيق العلماء المسلمين الى المقالة الخامسة.

(١) نحن محتاجون الى الفلسفة من ناحيتين:

الاولى: ان الانسان قد غرست في نفسه غريزة حب الاطلاع، وهو يحب دائما ان يميز الحقائق من الاوهام، والامور التي لها واقع من الامور التي لا واقع لها.

الثانية: ان العلم بجميع فروعه يحتاج الى الفلسفة، لأن العلم - كما سوف يذكر - سواء أكان طبيعيا ام رياضيا، وسواء أكان يتقدم بالاسلوب التجربي ام بالاسلوب البرهاني والقياسي فهو يأخذ موضوعه مفروض الوجود والواقعية ثم يتناول آثاره وحالاته بالبحث والتمحيص، ومن الجلي

سبق ذكره وتكون نتيجتها اثبات الوجود الحقيقي للاشياء وتشخيص علل واسباب وكيفية ومرتبة وجودها ـ كل هذه يطلق عليها اسم « الفلسفة ».

ويختلف عن هذا اسلوب البحث ونتيجة الفحص في العلوم الاخرى[1]. فعندما نتأمل في اي واحد منها نجد انه قد اعتبر

= ان ثبوت حالة لشيء او تحقق أثر له لا يمكن إلا في حالة وجود ذلك الشيء نفسه.

فاذا اردنا ان نطمئن الى ان هذه الحالة او ذاك الاثر موجود لذلك الشيء، فلا بد لنا قبل ذلك من الاطمئنان بان ذلك الشيء بنفسه موجود، ولا يتحقق هذا إلا في ظل الفلسفة.

(١) المقصود هنا هو التفريق بين الفلسفة والعلم. ويحتاج هذا الموضوع الى دقة كبيرة، لان لفظ « الفلسفة » قد استعمل أخيراً بصورة واسعة، ونتج عن ذلك ان ظل معناه مبهما بحيث اصبح الناس يفهمون من هذا اللفظ معانٍ مختلفة، فبعض يظن ان الفلسفة تعني ابداء الآراء المشوبة بالدهشة والحيرة بالنسبة الى الكون. وبعض تخيل انها تعني الاقوال المبعثرة او الاحاديث المتناقضة. وبعض لا يميّز بين المسائل الفلسفية والمسائل التي تبحث في العلوم، ومن هنا فهو ينتظر حل مشكلة فلسفية من العلوم الاخرى، او يطلب الجواب عن سؤال متعلق بالعلم من الفلسفة. وبعض آخر لا يفرق بين الاسلوب الفكري المتبع في الفلسفة (وهو اسلوب القياس العقلي) والاسلوب الفكري المستخدم في العلوم ولا سيما العلوم الطبيعية (وهو الاسلوب التجربي)، ولهذا فهو ينتظر حل المسائل الفلسفية الدقيقة والعميقة بواسطة المجاهر او بواتق المختبرات العلمية، مع انها لا يمكن ازالة الغموض عنها إلا بواسطة البراهين العقلية الخاصة.

وتعود جذور لفظ « الفلسفة » الى اليونانيين، فكانت تطلق سابقا ويقصد منها معنى عام يسمل كل المعلومات النظرية والعملية، فتكون مرادفة تقريبا=

موضوعا او عدة مواضيع مفروضة الوجود ثم يواصل دراسة الخواص ويوضح الآثار.

= للفظ « العلم ». وشاع هذا الاصطلاح حتى بين علمائنا، ولكن العلماء فصلوا أخيراً بين لفظ العلم ولفظ الفلسفة وذلك منذ تخلّت بعض العلوم عن اسلوب البرهان والقياس العقلي واحلّت الاسلوب التجربي محله، فاصبح كل لفظ من هذين يطلق على معنى خاص.

ولابد من النظر بعين الاعتبار الى ان الاصطلاحات الشائعة بين العلماء المحدثين تختلف ايضا بأختلاف آرائهم واساليبهم في فهم عقل الانسان وحدود قدرته وقواه المدركة.

وعادة يطلق العلماء ـ الذين يؤمنون بقيمة الاسلوب التجربي والاسلوب العقلي في البرهان والقياس ـ لفظ « العلم » على تلك المواضيع الناتجة من تجارب الانسانية، ولفظ « الفلسفة » على تلك المسائل النظرية والعقلية المحضة.

ولما كانت الحكمة الاولى حصيلة خالصة لقوة العقل البشري ولا دخل للتجربة الحسية في مسائلها ففي اغلب الاحيان عندما تطلق كلمة « الفلسفة » فان المقصود بها هو الحكمة الاولى (كانت تعتبر احد الفروع الثلاثة للفلسفة النظرية، وكان العلماء السابقون يسمونها بـ « الفلسفة الحقيقية » لانها نظرية وعقلية محضة، ويسمونها بـ « العلم الكلي » لانها تبحث في اكثر الامور كلية وهو الوجود، ويطلقون عليها ايضا اسم « الالهيات » لأن احدى مسائلها هي مسألة علة العلل وواجب الوجود. واطلق عليها اليونانيون القدماء اسم « الميتافيزيقية » (metaphysics) لأسباب خاصة سوف نستعرضها في نهاية هذه المقالة).

ومنذ بداية القرن السابع عشر فما بعد ظهرت فئة من العلماء تنكر قيمة « البرهان والقياس العقلي » وتعتبر الاسلوب التجربي هو الاسلوب الوحيد الذي يمكن الاغتماد عليه. ويعتقد هؤلاء ان الفلسفة النظرية والعقلية =

ولايتناول اي علم البحث في ان الموضوع الفلاني موجود ام لا ؟وإذاكان موجودا فما هي كيفية وجوده ؟

= المستقلة عن العلم لا تتمتع بأي اساس ، وليس العلم إلا ثمرة للحواس، وهذه الحواس لا تتعلق إلا باعراض الطبيعة وظواهرها (phenomenon)، اذن لا قيمة لمسائل الفلسفة الاولى التي هي نظرية وعقلية محضة ومتعلقة بكنه الواقع وبامور غير محسوسة، ولا يمكن ادراك هذه المسائل للانسان، لا نفيا ولا اثباتا، فلابد من اخراجها من حيّز البحث ولا بد من اعتبارها ضمن الامور غير القابلة للتحقيق.

ومن العلماء المنكرين لقيمة الفلسفة العقلية والنظرية الفيلسوف الفرنسي الشهير اوجست كونت (auguste comte) الذي عاش في القرن التاسع عشر، وهو يعتقد بفلسفة حسية تعتمد على العلم، والفلسفة عنده تعني بيان علاقات العلوم فيما بينها وكذلك بعض الفرضيات الواسعة التي تستفيد منها كل العلوم أو أغلبها. ويسميها بهذا الاسم لوجود بعض الشبه بالفلسفة الاولى من حيث العموم والكلية فيها.

ويطلق اليوم اصطلاح « الفلسفة العلمية » على الاساليب المتّبعة في العلوم والطرق السائدة في كل علم.

فهذه الفلسفة الحسية التي جاءبها اوجست كونت وهكذا سائر الانظمة الفلسفية الحسية التي اعلنها الفلاسفة الحسيون (empiristes) كلها تعتمد على العلوم الحسية، فهي اذن محدودة مثل تلك العلوم، ولا تتجاوز حدود تفسير أعراض وظواهر الطبيعة (phenomenon) .

ولا نتعرض في هذه المقالة للفلاسفة الحسيين ولا لأولئك الذين يقولون ان الفلسفة الاولى ليست قابلة للتحقيق والبحث لأنها نظرية وخارجة عن مجال الحس والتجربة. وقد خصصنا مقالة اخرى في هذه السلسلة من المقالات لرد عقيدة هذه الفئة من العلماء، واوضحنا هناك ان اسلوب البرهان والقياس العقلي مفيد ومعتبر وأن مسائل الفلسفة قابلة للتحقيق. =

وانما هو يأخذ الموضوع مفروض الوجود ثم يبحث احكام هذا الموضوع، ويحيل مسألة وجوده وكيفية ذلك الوجود الى مجال آخر (هو الحس او البرهان الفلسفي).

= وينحصر اهتمامنا هنا في مناقشة أولئك الذين يتناولون مواضيع هذه الفلسفة نفياً أو إثباتاً.

ويشمل النقاش الماديين (Materialistes) واتباع المادية الديالكتيكية (materialism —Dialectic) الذين ابدوا آراءاً في مسائل هـذه الفلسفة دون ان يفككوا بين هذه المسائل والمسائل المتعلقة بالعلوم.

والغريب ان هذه المجموعة من العلماء تعلن عن نفسها انها تابعة للمنطق الحسي والتجربي، مع انها قد تناولت هذه المسائل بالنفي او الاثبات، والحس والعلوم الحسية لا يمكنها اثبات ذلك ولا نفيه.

ويحسن بالقارىء الكريم ان يلاحظ منذ الآن، وسوف يحصل له اليقين بذلك في المقالات اللاحقة، ان الفلسفة المادية وآخر اشكالها « المادية الديالكتيكية » هي لون من الوان الفلسفة النظرية وليست فلسفة حسية ولا تجربية.

ومن المؤكد انه قد وجد في اوربا بعض العلماء الذين آمنوا بالفلسفة الحسية ولكن فلسفة هؤلاء لم تكن مادية ولا الهية، وذلك لأن الفلسفة الحسية قيدتهم على الرغم منهم بالمسائل المتعلقة بالعلوم الحسية، والمنطق الحسي يفرض عليهم السكوت ازاء كنه الوجود وحقيقته.

واشهر الفلسفات الحسيـة هي الفلسفة الـوضعية (positivisme) ومؤسسها هو الفيلسوف الفرنسي اوجست كونت.

اما الفلسفة المادية في شكلها الاخير (المادية الديالكتيكية) فهي تسهب في الحديث ـ لاغراض دعائية ـ عن الحس والعلوم الحسية، واحيانا يحرفون مسألة علمية ليصدقوا بها احاديثهم، ولكنهم لم يتقيدوا بالمنطق الحسي لانهم =

ونستطيع ان نلخص ما مضى من حديث فيما يأتي:

نحن قد نخطيء احيانا او نتردد في بعض خواص الاشياء واحكامها فنقول مثلاً: ان التركيب الفلاني لا طعم له (بالقطع او بالترديد) مع ان له في الواقع طعما، او بالعكس.

= قد تناولوا بالنقد والبحث مسائل الفلسفة الاولى النظرية والعقلية، وهذه المسائل لا تدخل مجال الحس ولا التجربة.

ولهذا تناولنا في هذه المقالة تعريف الفلسفة الاولى (التي يتناولها بالبحث الماديون ايضا شاءوا أم أبوا) وفصلها عن مسائل العلوم (وقد خلط الماديون بين هذين البحثين ولم يستطيعوا فصل احدهما عن الآخر).

فالمقصود من الفلسفة في هذه المقالة هو الفلسفة الاولى التي هي نظرية وعقلية صرفة، والهدف من هذه المقالة هو تعريفها وتوضيح الفرق بينها وبين سائر الاقسام التي تسمى اليوم بالعلوم.

ولا نجد مفرّا من ذكر مقدمة قصيرة ليتمكن القارىء الكريم من ادراك تعريف الفلسفة بشكل دقيق وليستطيع تمييز المسائل الفلسفية من المواضيع العلمية:

تشكل العلوم المنتشرة في المجتمعات البشرية اقساما مختلفة، ويعرف كل قسم منها باسم خاص، فهناك الفيزياء، الكيمياء، الحساب، الهندسة، الفلك، الاحياء، و... وكل واحد من هذه يطلعنا على لون معين من المعارف بحيث نستطيع قبل ان نَرِدَ ذلك القسم ان نعرف ما هو لون المسائل التي سنواجهها في هذا المجال لاننا نعلم:

ان كل علم عبارة عن البحث في سلسلة من المسائل المتعلقة بموضوع معين، وتوجد رابطة خاصة تربط بين مسائل كل علم وتصلها ببعضها وتفصلها عن مسائل العلوم الاخرى.

اذن لكي نظفر بتعريف لكل علم، ولكي نميز كون المسألة الفلانية لاية=

واحيانا اخرى قد نخطىء او نجهل اصل وجود الاشياء او عدمها فنقول مثلا: الروح ليست موجودة في الخارج، او نقول ان الحظ له تحقق في الواقع.

= مجموعة من المسائل هي منضمة، ولأي علم هي منتمية، لابد ان نشخص موضوعات العلوم انفسها. فما دمنا لا نعرف ما هو موضوع علم الحساب وما هو موضوع علم الهندسة فاننا لا نستطيع ان نفرق بين مسائل الحساب ومسائل الهندسة، وهكذا بقية العلوم.

وننتقل من هذه المقدمة لنقول ان الفلسفة بدورها قد اخذت على عاتقها حل مشكلات معينة، وتدور مسائلها حول موضوع معين. وهي لا تتدخل فيما يتعلق بالمسائل العلمية، ولا تسمح ايضا لهذه المسائل ان تتطفل على حدودها.

والفلسفة عبارة عن البحث والدراسة في سلسلة من المسائل التي تتحدث عن مطلق الوجود واحكامه واعراضه على اساس البرهان والقياس العقلي. وهي تتكلم عن وجود الاشياء او عدمها وتدقق في احكام مطلق الوجود ولا تنظر الى الاحكام والآثار المختصة بموضوع واحد أو عدة مواضيع معينة، وهذا بعكس العلوم التي تتناول دائما موضوعا واحداً أو عدة مواضيع مفروضة الوجود ثم تدقق في احكامها وآثارها وهي لا تنظر إلى وجود الأشياء ولا إلى عدمها.

وليتضح هذا الموضوع اكثر نذكر هذين المثالين:

لو أخذنا موضوع الدائرة وقلنا ان محيط كل دائرة يساوي (٣,١٤) مضروبا في قطرها، فهذا متعلق بعلم الهندسة، ومعنى هذا الكلام هو كل دائرة لها وجود خارجي فان لها خاصية (تساوي محيطها مع ٣,١٤ مضروبا في قطرها). اذن فرضنا للدائرة وجودا خارجيا ثم اثبتنا لها هذه الخاصية (وهي ان محيطها يساوي ٣,١٤ مضروبا في قطرها). اما لو=

فهذان لونان واسلوبان من البحث في هذين المثالين ليساهما متشابهين.

فلا بد اولا من اثبات وجود الشيء او أخذه مفروض الوجود ثم ننتقل الى البحث في خواصه واحكامه.

نعم كثيرا ما يحدث هذا الامر وهو ان تثبت البحوث العلمية احكاما وخواصّ لموضوع ما، ثم نعرف من هذا كيفية وجود هذا الموضوع وبأية علة هو مرتبط. مثلاً اذا أثبتنا في العلوم الطبيعية ان جزءاً من الذرة المسمى بـ« البروتون » يدور حول نفسه بحركة سريعة، اذن نستطيع القول:

« ان لدينا في الخارج حركة وضعية دائرية »

ومن الجلي ان في هذا الحديث قضيتين:

الاولى: ان جزء الذرة المسمى بالبروتون يدور حول نفسه، وهذا القول يعتمد في اثباته على البرهان الطبيعي والتجربة العلمية.

= تساءلنا: أيكون للدائرة وجود خارجي ام ان ما نتصوره دائرة ليس إلا شكلا كثير الاضلاع؟

فهذا موضوع يتعلق بالفلسفة، لأننا هنا لم نتحدث عن خواص الدائرة ولا عن احكامها وانما تحدثنا عن وجودها او عدمها.

والمثال الآخر يدور حول الجسم، فلو قلنا ان لكل جسم شكلا، او لكل جسم إشعاعاً، فهذا مرتبط بالعلوم الطبيعية. أما لو قلنا: أيكون الجسم (وهو الشيء الذي له ثلاثة ابعاد) موجودا في الخارج ام ان ما نحسّ به على اساس انه جسم وله ثلاثة ابعاد ليس في الواقع إلا مجموعة من الذرات الخالية من ايّ بعد؟

فهذا موضوع فلسفي.

الثانية : ان لدينا حركة وضعية دائرية في الخارج، وهذا يعتمد على القول الاول، ولا يستند مباشرة الى التجربة.

وبهذا يتضح ان العلوم بأسرها تتوقف في صمود محاولاتها واستمرار تقدمها على الفلسفة. وكذلك الفلسفة فهي تتوقف في بعض المواضيع على شيء من مسائل العلوم فهي تستفيد وتنتزع منها بعض النتائج.[١]

وتوجد هنا عدة ملاحظات

الملاحظة الاولى:

لما كان البحث الفلسفي مختلفا مائة بالمائة عن البحوث العلمية

---

(١) الى هنا اتضح الفرق بين الفلسفة والعلم، وعرفنا كيف تحتاج العلوم الى الفلسفة في اثبات موضوعاتها. ونريد ان نبيّن هنا كيف تستفيد الفلسفة احيانا من العلوم، فهي لا تستفيد منها بهذا النحو وهو ان تكون بعض المسائل العلمية في صف ورتبة المسائل الفلسفية، ولا تستفيد منها بحيث نستنتج المسألة الفلسفية من المسألة العلمية، وإنما تستفيد منها بهذا الشكل وهو ان الفلسفة « تنتزع » بعض المسائل ذات الوجهة الفلسفية من مسائل العلوم.

ويلزمنا ان نبيّن الفرق بين معنى الانتزاع ومعنى الاستنتاج لكي نعرف ان المسألة الفلسفية ليست هي نفس المسألة العلمية وليست هي مستنتجة منها وانما هي منتزعة منها.

الاستنتاج : وهو يعني ان يقوم العقل بأخذ نتيجة جزئية من حكم كلي اي انه يحيط علما بالجزئي برساطة الكلي. مثلا لو ثبت لنا ان كل موجود طبيعي معرض للفناء فاننا « نستنتج » كون الشجرة فانية لانها موجود =

في الأسلوب، اذن فالمسألة العلمية ومن اي علم كانت لا يمكن ان تصبح جزء البحث الفلسفي، بل ينفصل كل لون من الدراسات الفلسفية (الالهية والمادية) عن البحوث العلمية، ويسير باسلوبه الخاص ويتحدث عن وجود الاشياء وعدمها.

وبهذا يتضح ان الظنون التي لازمت علماء الفلسفة المادية الديالكتيكية (التحولية) لا تتمتع بأساس سليم.

= طبيعي، واذا أردنا ان نرتبها ترتيبا منطقيا قلنا: « الشجرة موجود طبيعي، وكل موجود طبيعي معرض للفناء، اذن الشجرة معرضة للفناء ».

وإذا دققنا في هذا وجدنا ان العلم بالجزئي قد ولد من العلم بالكلي ؛ فهو يعتبر اذن نتيجة له .

ومن الواضح ان مسائل الفلسفة لا يمكن ان تستنتج من مسائل العلم، لان المعطي للنتيجة لا بد ان يكون اكبر في شموله وكليته من الآخذ للنتيجة، والحال ان المسائل الفلسفية اعم واكبر كلية من جميع المسائل الاخرى لأن موضوعها هو مطلق الوجود، وليس بين الموضوعات ما هو أكبر كلية من الوجود.

الانتزاع : وهو اصطلاح تستعمله الفلسفة وعلم النفس لعمل ذهني خاص يمكن تسميته ايضا بـ «التجريد». وهو يعني ان الذهن عندما يدرك عدة اشياء متشابهة فهو يقيس بعضها الى البعض الاخر ويميز بين صفاتها المختصة وصفاتها المشتركة ثم يصوغ من الصفة المشتركة مفهوما كليا يصدق على كل تلك الافراد، وحينئذ يقال ان هذا المفهوم الكلي قد انتزع من هذه الافراد، مثل مفهوم الانسان المنتزع من الصفات المشتركة بين علي وخالد وغيرهما.

وفي اصطلاح الفلسفة يستعمل لفظ الانتزاع في موارد اخرى.

فالمقصود من قولنا ان المسألة الفلسفية « تنتزع » من المسألة العلمية هو ان =

فـهؤلاء العلماء يزعمون ان الفلسفة الميتافيزيقية (ما وراء الطبيعة) تعتمد فقط على مجموعة من المقدمات العقلية والظنون الساذجة التي لم تتأكد صحتها، بينما فلسفتنا تستند الى العلم المعاصر الذي تقدم بوساطة الحس والتجربة، وفي كل يوم تؤكده صحة مسيرة آلاف التحف التي تقذف بها مؤسساته الصناعية، وهو لا يعتمد على غير الحس والتجربة وليس فيه اثارة مما وراء المادة.

ويدعون ايضا ان فلسفة ماوراء الطبيعة تؤدي الى طرق مسدودة يتوقف فيها البحث ويموت بسببها العلم، اما فلسفتنا فهي مستندة الى العلم وتتقدم بتقدمه.

وفيما مضى من حديث جواب لهذا الادعاء ولكن الفصول القادمة باذن الله سوف توضح الموضوع بشكل أدق.

وينبغي ان يعلم هؤلاء العلماء ان البحث الفلسفي منفصل أساسا عن البحث العلمي، وان المادية الديالكتيكية ـ مثل

=الفلسفة تسير في استدلالها الفلسفي على اساس مسألة علمية ثم تصل الى نتيجة فلسفية. وبعبارة اخرى فان الفلسفة ترتب قياسا منطقيا تحتل فيه المسألة العلمية صغرى هذا القياس (لا كبراه)، ثم تستنتج الفلسفة نتيجة فلسفية حسب قواعدها الكلية.

اذن اصبح واضحا ان الفلسفة شيء غير العلم وان بينهما علاقة خاصة، وحسب هذه العلاقة فان العلم يستفيد من الفلسفة، كما ان الفلسفة ايضا تستفيد من العلم.

وسوف يجيء في المقالات الآتية ان حاجة العلوم الى الفلسفة غير منحصرة فيما ذكرناه، وانما كل القوانين الكلية العلمية متوقفة في قطعيتها وقانونيتها على أصول عامة لا يمكن إثباتها إلا في ظل الفلسفة.

الميتافيزيقية تماما ـ تستفيد من نتائج العلوم الحقيقية[١] بالاعتماد على البحث الفلسفي. ولكن النزاع واقع في أن أيا من هاتين الفلسفتين قد أخذت ما يلزمها من مقدمات بصورة صحيحة وسليمة ؟[٢].

ويشهد ما قلناه اننا لا نجد في حديثهم السابق اية مسألة علمية طبيعية أو رياضية، ولا نجد أيضا أثر لهذا الحديث في الكتب الطبيعية أو الرياضية.

واذا كانت الفلسفة الميتافيزيقية لا تتغير كما تتغير العلوم[٣]

فسبب ذلك ان العلوم تعتمد على الفرضيات وهي تتغير بتقدم وتوسع التجربة، اما الفلسفة فهي تعتمد على البديهيات وتعطي نتائج علمية ثابتة.

ويؤيد هذا الرأي ان الفلسفة لا تأبى التغيير في المجالات التي تأخذ فيها مقدماتها من العلوم كالفلكيات والجواهر والاعراض وغيرها فهي تتغير كالعلوم بتغير الفرضيات.

---

(١) يقصد بالعلوم الحقيقية ما يقابل العلوم الاعتبارية، وكان القدماء يسمون العلوم الاعتبارية بالعلوم العملية كعلم الاخلاق وغيره.

(٢) لو دققنا في كتب المادية الديالكتيكية لوجدنا المسائل المطروحة فيها للبحث انما هي لون من الاستنباط النظري من الفرضيات والنظريات العلمية قام به العلماء الماديون. وسوف نبين في الفصول القادمة الاسس الفلسفية والمنطقية للمادية الديالكتيكية مع نقدها. وسوف نعرف كيف انها استنباطات خاطئة من النظريات والفرضيات العلمية.

(٣) من شاء ان يعرف المعنى الحقيقي لتكامل العلوم والفلسفة، وأي لون من التكامل الموجود في العلوم لكن الفلسفة محرومة منه فليرجع الى المقالة الرابعة.

والأروع من هذا ان هؤلاء العلماء يعرضون لنا « المادية الديالكتيكية المتغيرة بتغير العلم » على أساس انه رأي ثابت غير متغير (فهو يواجه طريقاً مسدودا) .

الملاحظة الثانية :

نقتنص مما مرّ من حديث حول علاقة الفلسفة بالعلوم ما يأتي :

١ ـ تحتاج العلوم جميعا الى الفلسفة في اثبات وجود موضوعاتها .

٢ ـ تختلف البحوث الفلسفية عن الآراء العلمية في الإطلاق[1] والتقييد والعموم والخصوص .

ونقصد بهذا ان البحث المادي يستطيع فقط اثبات أو نفي الوجود المادي ولا يستطيع اثبات ولا نفي مطلق الوجود، لأن نشاط كل علم لا يخرج عن حيّز موضوعه، ولما كان موضوع العلم هو المادة اذن اثباته ونفيه لا يتجاوز حدود المادة ولا يحقّ له ان يتناول غير المادة نفيا ولا اثباتا . وهذا بخلاف الفلسفة حيث ان موضوعها مطلق ولا يقتصر على موجود معين .

---

(١) سبق لنا أن أوضحنا في الحاشية (١ و٢ ص٤٦ وص ٤٧) ان كل علم يتخذ لنفسه موضوعاً أو عدة مواضيع يقصر عليها نشاطه ليكتشف خواصها وآثارها، أما موضوع الفلسفة ومجال نشاطها فهو مطلق الوجود العاري عن كل قيد، ولهذا فان كل علم يتحرك في محيط محدود ولا تتجاوز نظرياته حدود موضوعه الخاص . وإذا قال علم بأن الشيء الفلاني موجود فهو يعني أنه موجود في دائرة عملي ، وإذا قال أنه غير موجود أي أنه غير موجود في هذه الدائرة . أما الفلسفة فلكون موضوعها عاماً وهو مطلق الوجود فإذا قالت ان الأمر الفلاني غير موجود فمعنى ذلك أنه لا وجود له إطلاقاً .

وعلى هذا فـانه من الممكن ان تثبت العلوم شيئـا ولا تقتنع الفلسفة بهذا الاثبات، او تنفي العلوم أمرا ولا تعتني الفلسفة بهذا النفي.

المثال الاول :

تقول التجارب الطبية انه في حالة التفكير تطرأ كيفية خاصة على مادة المخ يسميها العلماء الطبيعيون بالادراك.

ومعنى هذا القول ان الادراك ظاهرة مادية حسب مـا تثبت التجارب.

ولكن أيكون هناك موجود آخر بالنسبة الى الادراك وهو ليس ماديا أم لا ؟

ان البحث الطبيعي والتجارب صامتة عن هذا[1]، وعلى فرض كونه موجودا فالبحث الطبيعي لا يستطيع ان يُريه لان كل مقدمة لا يمكنها ان تعطي نتيجة إلا من سنخها.

ومعنى المادة والوجود في الطبيعيات واحد وذلـك لغرض فني (فالمادة تساوي الوجود)، ونفي الوجود فيها يساوي نفي المادة.

ولما كان افق الفلسفة اوسع فانها لا تقتنع بمجرد نفي شيء من قِبل البحوث الطبيعية وانما هي تواصل سيرها.

المثال الثاني :

يقول الرياضي ان المعادلة الجبرية تشتمل على طرفين وفيهما

---

(١) من احب التفصيل فليرجع الى المقالة (٣).

ارقام سالبة او موجبة، ونحن نستطيع ان نأخذ احد الارقام الموجبة من طـرف ونبدل اشـارته الى السلب ونضعـه في الطرف الآخـر وبالعكس دون ان يختلّ توازن المعادلة. وهذا شيء مبرهن عليه وحق أيضا.

والفلسفة توافق على هذا الكلام على اساس ان معناه هو ثبوت النتائج المثبتة، وليس معناه تبديل الوجود الى عدم أو بالعكس.

واجمالا فان حال العلوم مع الفلسفة حال ذلك الحطّاب الذي حمل فأسه وقصد الجبل ليحطب فلقي شخصا منحدرا من ذلك الجبل فقال للحطاب: « ارجع لا شيء هناك »، فمعنى هذا القول انه لا يوجد حطب في الجبل، لان الشيء يساوي الحطب بالنسبة الى غرض الحطاب (الحطب = الشيء) ، ومن البديهي كون ذلك القول لا يعني انه لا يوجد اي شيء على الاطلاق فلا جبل ولا تراب ولا صخر ولا نبات. واذ قيل هذا الصّياد يحمل سلاحه ويتجه نحو الجبل فمعناه حينئذ انه لا صيد هناك، فالصيد والشيء عند الصياد بمعنى واحد (الشيء = الصيد) . وهكذا. . .

اما الذي له هدف عام فان لهذا القول (لا شيء هناك) عنده معنى واسعا بحيث يضطره ليكذّبه.

ونستنتج مما مضى:

« نحن لا نستطيع ان نرّد بما أعدّه العلم نفيا أو اثباتا أية نظرية فلسفية موجبة أم سالبة ».

الملاحظة الثالثة :

قلنا ان البحث الفلسفي يدور حول وجود الاشياء أو عدمها

=اذا لم يؤثر البحث الفلسفي في فردما (اي لم يستطع ان يقطع بوجود شيء على الاطلاق) فهذا الفرد يسمى بـ « السوفسطائي » او المثالي وهو يقابل الفيلسوف. ومن هنا فان المذهب الذي يتعرض لـوجود الاشيـاء وعدمهـا ينقسم اولا الى الفلسفة والسفسـطة او الواقعية (١) والمثالية (٢) (٣) .

وتنقسم الفلسفة من حيث اثبات او انكار ما وراء الطبيعة الى مدرستين هما (الميتافيزيقية) (٤) و (المادية) .

---

(١) realism

(٢) Idealism

(٣) سوف نوضح في المقالة الثانية معنى هذين اللفظين (الواقعية والمثالية)

(٤) تعود كلمة « الميتافيزيقيـة » إلى اصـول يونـانية، وهي مـركبة من كلمتين: (ميتا) وهي تعني مابعد، و(فيزيك) وهي تعني الطبيعة، فيكون معنى الكل هو ما وراء الطبيعة.

ويعترف تاريخ الفلسفة بان ارسطو قد الّف كتبا في جميع علوم ذلك الزمان (القرن الرابع قبل الميلاد) ما عدا علم الرياضيات.

ومجموع مؤلفاته يشّكل دائرة للمعارف تضّم ثلاثة اقسام:

أ ـ العلوم النظرية: وتشمل كتبا مختلفةفي الطبيعيات وفي نهاية هذا القسم يكون كتاب الفلسفة الاولى.

ب ـ العلوم العملية: وتشمل الاخلاق وتدبير المنازل وسياسة المدن.

ج ـ العلوم الابداعية : اي الشعر والخطابة والجدل.

ولما كانت الفلسفة الاولى واقعة بعد الطبيعيات بحسب ترتيب التأليف ولم يكن المؤلف قد اطلق عليها اسما ولا عنوانا خاصا فقد أطلق عليها فيما بعد=

وتنقسم المادية من حيث الاعتماد على منطق ثابت او منطق متغير الى مدرستين هما: (المادية الميتافيزيقية) و(المادية الجدلية) [1].

= اسم الميتافيزيقا (اي ما بعد الطبيعة) ويعني ذلك القسم من البحث الواقع بعد الطبيعيات، وبتطاول الزمن واخطاء المترجين اصبح معناه علم ما وراء الطبيعة من المجردات، وصار يطلق على الفيلسوف الالهي اسم « الميتافيزيقي ».

ففي البدء كان هذا الخطأ لفظيا ولكنه اصبح منشأ لأخطاء معنوية كبيرة.

ومن يراجع الكتب المادية يجدها تعّرف الميتافيزيقا بأنها: « ذلك العلم الباحث عن الله والروح ».

ويحسن بالقارىء الكريم ان يصون نفسه من هذا الخلط فلا يظن ان موضوع البحث الميتافيزيقي هو الله او الروح وانما موضوع الميتافيزيقا (الفلسفة الاولى) هو مطلق الوجود، ومن المحتمل حينئذ ان يكون شخص ما ميتافيزيقيا وهو في نفس الوقت مادي.

ولكنه لشيوع هذه المصطلحات فضلنا ان نطلق كلمة « الميتافيزيقا » على المذهب الفلسفي المعترف ايضا بما وراء الطبيعة.

(١) الديالكتيك (Dialectic) من اصل يوناني وهي مشتقة من ديالكو (dialogos) وتعني المباحثة والمناظرة.

وكان لفظ الديالكتيك يطلق على الاسلوب الخاص الذي كان يتبعه العالم اليوناني العظيم سقراط في مناظراته. فهو لكي يثبت للطرف المقابل خطأه يبدأ بذكر مقدمات لا تعقيد فيها ثم ينتقل الى التساؤل ليظفر باقرار الطرف المقابل له ويواصل اسئلته حتى يصل الى نقطة يجد فيها المباحث له نفسه وقد سلّم بدعوى سقراط.

وكل من هذه المذاهب قد انقسم على ايدي الاتباع والمريدين الى اقسام اخرى ليس هذا محل ذكرها.

والشيء المهم هنا والذي ينبغي ان نشير اليه هو أن هذه التقسيمات مهمة من ناحية تاريخ الفلسفة، وليس لها اهمية كبيرة

= وهذا الاسلوب في الخطاب يطلق عليه اليوم اسم «الاسلوب السقراطي» في علوم التربية والتعليم.

ثم استعمل افلاطون وهو تلميذ سقراط هذه الكلمة لتدلّ على الطريقة الخاصة التي يتبعها في تسيير العقل في طريق كسب المعارف الحقيقية. ويقول أفلاطون: لا يتعلق العلم بالافراد المحسوسة، لأن متعلق العلم لا بد من كونه كليا لا جزئيا. والمعرفة الحقيقية هي ادراك «المثل» وهي حاصلة لروح كل فرد قبل ان يأتي الى هذا العالم. والعلم في هذا العالم انما هو «تذكر» للماضي. ويعتقد افلاطون باننا نستطيع بواسطة الرياضة الفكرية وعن طريق الذوق والحب ان نذّكر النفس بالماضي.

اذن يسمي افلاطون طريقته الخاصة لكسب هذا اللون من المعرفة بواسطة التذكر باسم «الديالكتيك» وقد استعمل العلماء المحدثون من قبيل كانتْ الالماني وغيره هذه الكلمة في بعض الموارد.

اما الفيلسوف الالماني الشهير هيجل الذي عاش في النصف الاول من القرن التاسع عشر فقد اختار لنفسه منطقا خاصا واسلوبا معينا لاعطاء الفرصة للعقل ليكتشف الحقائق واطلق على هذا المنطق اسم «الديالكتيك».

وسوف يأتي معنى «المنطق الديالكتيكي» لهيجل في المقالات الآتية.

ولم يكن هيجل في نظرياته الفلسفية ماديا، ولكن كارل ماركس وانجلز اللذين تتلمذا على يديه واستعارا منه المنطق الديالكتيكي كانا من ذوي النظريات المادية وممن يقتفون اثر الفلاسفة الماديين في القرن الثامن عشر. =

عند من استفرغ جهده في البحث والنقد هادفا الى تمييز الحق من الباطل وفصل الصدق عن الكذب.

=واشاد ماركس وانجلز نظرياتهما المادية على اساس منطق هيجل، ومن هنا ظهرت « المادية الديالكتيكية ».

وفي الحقيقة فان المادية الديالكتيكية هي تركيب من الفلسفة المادية للقرن الثامن عشر ومنطق هيجل استطاع كارل ماركس وانجلز ان يربطا بينهما.

وكما سوف يأتي فان أحد اصول المنطق الديالكتيكي هو اصل الحركة. فالديالكتيك يقول انه لا بد من دراسة الاشياء كلها في حالة الحركة والتغيير. ويدعي الديالكتيك ان الجمود وعدم التغيير انما هو من خواص التفكير الميتافيزيقي. ومن هنا فان علماء الفلسفة المادية الديالكتيكية يطلقون اسم « المادية المتافيزيقية » على تلك الفلسفة المادية التي تفكر بطريقة ميتافيزيقية، اي انها مادية مشيدة على اساس الجمود وبقاء الموجودات على ما هي عليه.

اذن فالمادية الميتافيزيقية تقع في مقابل المادية الديالكتيكية (materialism — dialectic).

المقالة الثانية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفلسفة والسفسطة[1]
او
الواقعية والمثالية

كل واحد منا اذا نظر الى نفسه واستعرض حياته ثم عاد القهقري الى ايامه السوالف وأوغل في ماضيه الى الحد الذي تعلقت

---

(١) توجد فئة من العلماء الذين عاشوا قبل سقراط يطلق عليهم إسم السوفسطائيين ويستفاد من المصادر التاريخية الموجودة تحت ايدينا ان هناك عاملين لظهور السفسطة في اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد:

احدهما: ظهور الآراء والعقائد الفلسفية المختلفة والمتضادة والمحيّرة.

الثاني: رواج فن الخطابة ولا سيما الخطابة القضائية بشكل منقطع النظير.

اي انه قد ظهرت مذاهب فلسفية مختلفة وقام كل واحد منها بتقديم نظرية معينة حول العالم وبأبطال عقائد الآخرين، هذا من جهة، ومن جهة اخرى فقد وقعت منازعات مالية كثيرة في اثر حادثة تاريخية عرضت لسكان تلك المنطقة ثم انتقل الموضوع الى المحكمة، وأخذ بعض العلماء على عاتقهم مهمة المحاماة في المحاكم العامة وتحت نظر وسمع جموع غفيرة من الناس وقاموا بالدفاع عن حقوق موكليهم بخطابات مؤثرة.

وتألق في هذا الافق نجم الخطابة فافتتح الاساتذة صفوفا لتعليم هذا الفن وبدأوا يدرسون اصولها وذلك في مقابل أجر يتقاضونه من الطلاب، فاجتمعت للاساتذة بهذا أموال طائلة. =

به ذاكرته فسوف يجد أنه منذ تفتحت عيناه وبدأ . . . يراقب جمال هذا الكون وقبحه ـ منذ هذا الوقت شاهد اشياء « هذا الكون »

= وسعت هذه الفئة لكي تقدم دليلا وتقيم برهانا على ما تدعيه حقا كان ام باطلا، واحيانا كان الطرفان كلاهما يقدمان الدليل، وشيئا فشيئاً انتهى الامر بهم الى الاعتقاد بانه ليس هناك في الواقع حق ولا باطل، ولا صدق ولا كذب بحيث ينطبق عليه رأي الانسان احيانا ويخالفه احيانا اخرى، وانما الحق هو ذلك الشيء الذي يعتبره الانسان حقا، والباطل هو ذلك الشيء الذي يظنه الانسان باطلا، ، وسرت هذه العقيدة تدريجيا الى سائر امور العالم فقالوا ان الحقيقة تتبع بصورة عامة الشعور والادراك الانساني، وكل ما يدركه ايّ انسان من امور العالم فهو صحيح، واذا اختلف شخصان في الادراك فكلاهما يتصفان بالصحة.

وكانت هذه الفئة ماهرة في كل علوم وفنون عصرها، ومن هنا جاء اطلاق كلمة « السوفيست » عليهم، ومعناها العالم، وقد ترجمت الكلمة الى العربية فقيل « السوفسطائي »، وصارت هذه الكلمة بعد ذلك تطلق على كل الذين يستخدمون هذا الاسلوب، اي انهم لا يلزمون انفسهم بأي اصل علمي ثابت، ويسمى هذا المسلك بالسوفسطائية.

ويعّد بروتوكوراس (protagoras) واحدا من السوفسطائيين وهو يقول: « ان الانسان هو مقياس كل الاشياء ». كل انسان اذا حكم بشي حسب ما فهمه على حق، لان الحقيقة ليست شيئاً سوى ما يفهمه الانسان، ولما كان الناس يدركون الاشياء بشكل مختلف، فالشيء الواحد مثلا قد يظنه انسان صدقا ويتخيله آخر كذبا ويشك ثالث في صدقه وكذبه، اذن اصبح الشيء الواحد صادقا وكاذبا في نفس الوقت وصوابا وخطأً في وقت واحد.

وكوركياس (gorgias) احد هؤلاء ايضا. وتنقل عن هذا الرجل براهين على انه من المستحيل ان يوجد اي شيء واذا فرضنا ـ محالا ـ انه =

خارجة عنه، وقام باعمال حسب ما يحلو له (ولاننسى ان نذكر هنا انه خلال هذا الاستعراض سوف نصادف ايضا بعض الاخطاء التي ادركناها تدريجيا عن طـريق العلم والعمل).

قد وجد فهو لا يمكن ادراكه واذا فرضنا ـ محالا ـ انه قد عرف فهو لا يمكن تعريفه ولا وصفه للآخرين. وهو يذكر لمزاعمه الثلاثة أدلـة مبسوطة في كتب التاريخ التي تتعرض له.

وقام في وجه هؤلاء سقراط وافلاطون وارسطو وكشفوا للناس مغالطات السوفسطائيين واثبتوا ان للاشياء واقعا معيّنا وكيفية خاصة بغض النظر عن ادراكنا. والحكمة هي عبارة عن العلم باحوال الاعيان الموجودة كما هي موجودة. واذا استطاع الانسان ان يفكـر بصورة صحيحة فانـه يستطيع ان يلّم بالحقائق، ولهذا الغرض قام ارسطو بجمـع وتدوين قواعد المنطق لكي يفكر الانسان بشكل صحيـح ويميز الصـواب من الخطأ.

ولكن فئة أخرى ظهرت على مسرح الأحداث من زمن أرسطو فما بعد وتسمى بـ« المشككين » ويسمى مذهبهم بمـذهب الشك (scepticism). ويعتقد هؤلاء بانهم قد اختاروا السبيل الوسطى، فلاهم يقتفون اثر السوفسطائيين في زعمهم لا يوجد واقع خارج ذهن الانسان، ولاهم يتبنون عقيدة السقراطيين القائلين بامكان معرفة حقائق الاشياء، وانما .هم يزعمون ان الانسان يفتقر الى وسيلة يمكن ان يطمئن بها لكي توصله إلى حقائق الاشياء، والحس و العقل كلاهما يخطئان، ولا تكفي في هذا المضمار الطرق المنطقية التي وضعها أرسطو لكي تصون الفكر عن الخطأ، فيبقى الطريق الصحيح الوحيد للانسان في جميع المسائل هو التوقف وعدم الادلاء باي رأي قطعي. وحتى المسائل الرياضية من قبيل الحساب والهندسة فنحن نوافق عليها بالترديد وعلى أساس انها لا ترتفع عن مستوى الاحتمال. =

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

واذا كررنا هذا الشيىء مرات عديدة ودققنا في كل مرحلة من مراحل حياتنا فسوف تتضح جيدا تلك الحقيقة القائلة: (يوجد في

= وكان لهذا المذهب كثير من الاتباع في اليونان ثم في الاسكندرية واستمر حتى بعد قرون من ميلاد المسيح. وظهرت في القرن التاسع عشر الميلادي مسالك فلسفية تشبه هذا المذهب في قليل أو كثير، وسوف يأتي شرح هذه الفلسفات في المستقبل باذن الله.

ونـدحض في هذه المقالة المذهب « السفسطي » المرادف للمذهب « المثالي »، وهذان معا يشكلان النقطة المقابلة للمذهب الواقعي (الفلسفة).

ولا بد هنا من ذكر بعض التوضيح لكلمتي « المثالية » و« الواقعية »، لان الكتب المادية الحديثة تستعمل كلمه « المثالية » في مقابل « المادية » (اصالة المادة). ويفهم من هذا أن كل العلماء من غير الماديين انما هم مثاليون.

ولكي يستوعب القارىء الكريم الموارد التي تستعمل فيها هاتان الكلمتان « المثالية » (ايدهآليسم) و« الواقعية » (رياليزم)، ويحيط علما بالمغالطات التي تقع نتيجة لاختلاف المعاني التي اعتورت هذه الكلمات ولا سيما كلمة « ايدهآليسم » (المثالية) على طول التاريخ، لا بد لنا من شرح المعنى اللغوي والاصطلاحي لهاتين الكلمتين كما جاء في نظريات الفلاسفة وكما يظهر من ترجمة دائرة المعارف البريطانية.

المثالية : = ايدياليزم :

اصل كلمة ايده (idee) يوناني، وذكرت لها معانٍ مختلفة من قبيل الظاهرة والشكل والنموذج وغيرها، وهي مشتقة من « ايده ثيو » ومعناها الرؤية.

واستعملها افلاطون لاول مرة ضمن المصطلحات الفلسفية بمعنى=

الواقع كون وهو خارج عني وانا استطيع ان أؤدي فيه اعمالا حسب ما احب).

= « النموذج » او « المثال » الذي هو أحد معانيها اللغوية، وقصد بها سلسلة من الحقائق المجردة التي كان يقول بها وتعرف بيننا اليوم باسم « المثل الافلاطونية ».

ويقول افلاطون ان لكل نوع من انواع موجودات هذا العالم المادية وجودا مجردا عقليا، والافراد المحسوسة لكل نوع انما هي ظل ذلك الوجود المجرد، وهو النموذج الكامل لهذه الافراد، ويسميه « ايده »، وترجمت هذه الكلمة في المرحلة الاسلامية الى كلمة « مثال ». ولا ينكر افلاطون وجود الافراد المحسوسة وانما يعتبر وجودها وجودا متغيرا جزئيا فانيا على عكس « المثال » الذي يعتقد بكونه متمتعا بوجود كلي باق وغير متغير.

ويعتقد الاشراقيون من بين المسلمين بالمثل الافلاطونية. ويشير مير فندرسكي في قصيدة معروفة له الى هذا الموضوع بقوله:

« ان الفلك بما يحتوي من نجوم، رائع وجميل
وصورته التي في الاسفل هي نفسها التي في الاعلى
وصورته السفلى اذا ارتقي عليها بسلم المعرفة
الى الاعلى فسوف تكون كالأصل
وسوف تكون الصورة العقلية اللانهائية والخالدة
واحدة سواء وجد الافراد جميعا ام لم يوجدوا
وقد اودع العارفون الماضون هذا الحديث في الرمز
ولن يدرك هذا الرمز الا من كان عارفا
ولا يدرك عمق هذا الحديث اي فهم ظاهري
وحتى لو كان الفارابي او ابن سينا ».

ومن المعروف ان الشيخ الرئيس ابن سينا يخالف بشدة الاعتقاد بالمثل الافلاطونية وقد وجّه اليها انتقادات شديدة وشهّر بها كثيرا. =

. . . .

= ويعتقد افلاطون بان الافراد المتغيرة المادية تدرك فقط بالحواس اما العلم فلا يتعلق بها، لان العلم لا يتعلق إلا بشيء كلي خارج عن الزمان والمكان اي بـ « المثال ».

وحسب ما تذكره كتب تاريخ الفلسفة فان « المثالية » كانت تطلق فقط على « الاعتقاد بالمثل » الى اواخر القرن السابع عشر، ولم يكن لها اي معنى آخر. ولكن هذه الكلمة استعملت بعد ذلك في موارد عديدة حتى قيل لعلّه لم تشاهد لغات الدنيا كلمة مثلها قد استعملت بهذه الكثرة من المعاني.

اما المعنى المصطلح عليه والشائع في زماننا والذي يستعمله الماديون في مؤلفاتهم ويعرفون به « المثالية » والذي جرينا عليه في هذه المقالة فهو:

ان كلمة « المثال» تعني مطلق التصورات الذهنية (حسية كانت ام خيالية ام عقلية)، و « المثالية » تعني مذهب الذين يعدون هذه التصورات الذهنية هي الاصيلة، اي ان هذه التصورات صنيعة الذهن، وليس هناك وجود خارجي لهذه الصور في العالم المنفصل عنا.

ولما كان هذا المذهب منكر الشيء بديهي وهو العالم الخارجي وانه ليس بشيء، فهو اذن مثل السفسطة المنكرة للبديهيات والتي لا تعتبر العالم الخارجي شيئا، وقد استعملنا في هذه المقالة المثالية مرادفة للسفسطة وجعلناها في مقابل « الواقعية » المؤمنة باصالة الواقع الخارجي.

ويبقى علينا ان نشير الى ملاحظة مهمة وهي ان الماديين يعرفون المثالية في كتبهم بنفس هذا المعنى المرادف للسفسطة ولكنهم لا يعيرون أهمية للتحولات والتغيرات التي طرأت على هذه الكلمة منذ عهد افلاطون والى يومنا هذا بحيث اصبحت لها دلالات مختلفة ومعانٍ متباينة. وهم يسمون جميع العلماء من غير الماديين من قبيل افلاطون وارسطو

. . . .

بـ « المثاليين »، ويقولون عنهما انهما يدفعان الى الانحراف عن اصول المادية نحو المثالية اي السفسطة.

ومع ان الدكتور تقي الاراني يعرف المثالية بنفس هذا التعريف في كتيب له بعنوان « المادية الديالكتيكية » ولكنه بعد ان يستعرض عقيدة « بركلي » ذلك المثالي المعروف وعقيدة ديكارت في خواص الاجسام الاولية والثانوية وعقيدة كانت ايضا في كون الزمان والمكان ذهنيين ـ بعد هذا يواصل حديثه قائلا: « ان شرح جميع اقسام المثالية خارج عن موضوع مقالتنا وداع الى اطالة الكلام، لأن المثالية قد تشعبت كثيرا، ونسج كل فيلسوف في خياله شيئا واستدل لنفسه استدلالا خاصا واخرج للناس ـ حسب قوله ـ دليلا جديدا لاثبات كون العالم ذهنيا ».

ولا نقصد من ذكر هذه الملاحظة ان نناقش في الاصطلاح فلكل فيلسوف الحق في ان يضع لنفسه اصطلاحا خاصا، وحينئذ لا مانع من جعل المثالية في مقابل المادية، ولكن المثالية حينئذ يكون لها معنى آخر غير أصالة التصور.

ولكن هدفنا هو ان ننبّه على ان المصطلحات المختلفة ينبغي ان لا تصبح منشأ للمغالطات او الغموض.

والحقيقة ان « المثالية » بمعنى اصالة التصور تقابل « الواقعية » التي هي بمعنى أصالة الواقع. والمثالي هو المنكر للعالم الخارج عن الذهن من قبيل بروتا غوراس (protogoras) وغور غياس (Gorgias) من اليونانيين القدماء، وبركلي (Berkely) وشوبنهاور (Schopenhauer) من الاوروبيين المتأخرين.

اما كون الانسان الهيا أو روحيا فلا علاقة له بالمثالية، ونحن مع اننا ندحض اصول المثالية ولا نقول باصالة الذهن ولكننا مع ذلك نثبت بنظرة واقعية عقائدنا الالهية والروحية بأدلة ناصعة محكمة.

. . . .

الواقعية : = رياليزم.

وهذه الكلمة مشتقة ايضا من « ريل » (Reel) بمعنى الواقع أو الحقيقة واستعملت على مرّ التاريخ بمعانٍ مختلفة:

أ ـ تعرف فلسفة « الاسكولاستيك » (Scholastic) بفلسفة المدرسيين. وقد جرى بين اصحاب هذه الفلسفة في القرون الوسطى جدال عظيم حول مبحث واحد جعلوه شغلهم الشاغل وهو وجود الكلي.

فالكلي مثل « الانسان » أهو موجود أم لا ؟

وعلى فرض وجوده أهو موجود في الذهن أم في الخارج ؟

وعلى فرض وجوده في الخارج أيكون له وجود مستقل ام لا ؟

فالقائلون بان للكلي واقعا مستقلا عن الافراد اطلق عليهم اسم « الواقعيين »، اما الذين انكروا وجود الكلي في الخارج والذهن واعتبروا الكلي لفظا فارغا فقد اطلق عليهم لفظ « الاسميين » (Nominaliste)، واما القائلون بان للكلي وجودا ذهنيا ووجودا خارجيا ضمن الافراد فقد اطلق عليهم اسم « التصوريين » أو « المثاليين ».

ولا يخلو من الفائدة ان ننبّه على ان فلسفة المدرسيين لم تفكك بين مسألتين:

أ ـ مسألة وجود الكلي.

٢ ـ مسألة المثل الافلاطونية.

فهذان الموضوعان قد اختلطا فيما بينهما. والقارىء المطّلع على الفلسفة الاسلامية يعلم أن هذه الفلسفة قد فصلت هاتين المسألتين. فالمسألة الاولى تذكر في المنطق واحيانا تذكر في الفلسفة، ولم يكن بين الفلاسفة اختلاف=:

فاذا اخذنا هذا المعلوم الفطري[1] بعين الاعتبار ثم سمعنا ان في هذا العالم اشخاصا لايصدقون بان للكون والوجود واقعا خارجا

=بشأنها بل كانوا جميعا يتناولونها باسلوب واحد. اما المسألة الثانية فكانت تطرح في الفلسفة في فصل خاص ولم يكن للفلاسفة بازائها موقف واحد، فبعضهم نفى وبعض اثبت. وهذا المبحث ـ على اية حال ـ كان عبثا ولا معنى له بتلك الصورة التي كان يطرح فيها خلال القرون الوسطى في اوربا.

ويقول المرحوم فروغي في الجزء الاول من «سير الحكمة في اوربا» بعد نقله للنزاع حول الكليات في القرون الوسطى:

«أرجو ان تلاحظوا أن البحث في الكليات لم يكن عبثا ولا فائدة منه، فهو يحمل في طياته النزاع بين المعتقدين بوحدة الوجود والمنكرين لها».

ولكننا نعلم مما سبق ان ذلك النزاع وبتلك الصورة كان عبثا، واساس ذلك النزاع هو المسألتان السابق ذكرهما ولا علاقة له بمسألة وحدة الوجود.

ب ـ المعنى الثاني للواقعية هو المعنى الذي شاع اخيرا في المصطلحات الفلسفية وهو يعني اصالة الواقع الخارجي، وبهذا المعنى تكون «الواقعية» في مقابل «المثالية» التي تعني اصالة الذهن او التصور. ونحن نستعمل هذا اللفظ بهذا المعنى في هذه المقالة.

والواقعية في الآداب تقابل المثالية ايضا، فالاسلوب الواقعي هو الذي يعتمد في الحديث او الكتابة على العيّنات الواقعية والاجتماعية، اما الاسلوب المثالي فهو الذي يعتمد على الخيالات الشاعرية للمتحدث او الكاتب.

(١) لكي لا يختلط علينا الامر لا بد من الاشارة الى ان المعلومات الفطرية او الفطريات قد استعملت في المصطلحات بمعنيين:

الاول: تلك المعلومات الناشئة مباشرة من العقل، وتدركها القوة العقلية دون ان تعتمد على الحواس الخمس او على اشياء اخرى، وانما هي موجودة في العقل بحسب الطبع. =

عن ذواتنا او هم منكرون للواقع اساسا، فستنتابنا لاول وهلة الحيرة ويتملكنا العجب، خاصة اذا علمنا ان هذه الفئة كانت من العلماء والباحثين الذين قضوا شطرا كبيرا من اعمارهم في سبيل اكتناه اسرار الوجود من قبيل بركلي[1] وشهوبنهاور[2].

= ويوجد اختلاف بين العلماء في ان معلومات كهذه أهي موجودة فعلا ام لا وجود لها ؟

فجميع المعلومات عند افلاطون فطرية وليس العلم إلا تذكرا.

اما ديكارت (Descartes) واتباعه فيقولون ان بعض المعلومات فطرية وناشئة من العقل.

وانكر بعض العلماء وجود هذه المعلومات.

الثاني: تلك الحقائق المسلمة التي تتفّق عليها كل العقول ولا يمكن انكارها ولا التشكيك فيها لاي احد. واذا انكرها شخص او تردد فيها فانما يفعل ذلك لسانا، اما عملا فهو يقبلها ويعمل بها. واللفظ الوارد في المتن يقصد به المعنى الثاني لا الاول.

(١) جورج بركلي (Berkely) اسقف انجليزي ولد عام ١٦٨٥ م وتوفي سنة ١٧٥٣.

والذي يبدو من شرح حياته ونظرياته انه من اصحاب الحس وفلاسفة (Empiriste) ، اي من القائلين بكون التجربة والحس منشأ لكل العلوم، ولا يعترف بالمعلومات العقلية والفطرية التي كان يعترف بها بعض فلاسفة اوربا. وهو يتبع في هذه النظرية العالم الانجليزي المعاصر له جون لوك (G . Lock) ، ولكنه في نفس الوقت لا يعترف بوجود خارجي للمحسوسات ولا يعترف بان منشأ الاحساس هو التأثيرات الخارجية، ويذكر الاخطاء التي تقع فيها الحواس دليلا على ان الاحساس لا يكون دليلا على الوجود الخارجي للمحسوسات.

. . . .

ويقول بركلي ان للتصورات الذهنية وجودا خارجيا وبهذا يثبت وجود النفس، ويقول ان الادراك يحتاج الى مدرك وهو النفس.

ويظهر بركلي انه لا ينكر وجود الاشياء، ولكنه يتساءل:

ما معنى قولنا: « ان الشيء الفلاني موجود ؟ »

لو تعمقنا في هذه الجملة لوجدنا معناها:

« انني ادرك وجوده ».

فمثلا اذا قلنا: الارض موجودة، السماء موجودة، الجبال موجودة، البحار موجودة، اوقلنا: الشمس تشع النور او هي جسم ذو بعد أو ان الارض تدور، فان كل هذه الجمل صحيحة ولكن معناها هو: اننا علمنا بهذا الشكـــل ». فالوجود إذن هو الوجود في ادراك الشخص المدرك.

وينكر بركلي ان يكون من السوفسطائيين ويعلّل ذلك بانه لا ينكر وجود الموجودات، ولكنه يقول ان معنى الوجود عندي غير ما يتخيله الآخرون فهو عندي الوجود في ادراك الشخص المدرك.

فهو يعّد الحس ـ اذن ـ منشأ للعلم ولكنه ينكر ان يكون منشأ الحس هو الوجود الخارجي للشيء المحسوس. وهو يعترف بوجود النفس فهي القوة المدركة عنـده، ويعترف أيضـا بوجـود الله، ويستدل عـلى ذات الله بهذه الطريقة:

نحن نرى صور المحسوسات تظهر في اذهاننا بترتيب خاص ونظام معيّن ثم تذهب منه، وهذا الظهور والاختفاء خارج عن اختيار انفسنا، فمثلا احيانا نحس انه نهار وفي تلك الحال لا نستطيع الاحساس بانه ليل، وبعد عدة ساعات نحسّ انه ليل وفي تلك اللحظة لا نستطيع ان نحس بانه نهار، وهكذا في سائر المدركات البصرية والسمعية وغيرهما فان لها نظاما خـاصا وترتيبا معينا.

. . . .

ومن هذا نعرف ان ذاتا اخرى قد أوجدت هذه التصورات بذلك النظام والحساب في اذهاننا، وتلك الذات هي ذات الباري تعالى.

(٢) شوبنهاور هو العالم الالماني الشهير ولد سنة ١٧٨٨ م في المانيا وتوفي سنة ١٨٦٠ ويعتبر شوبنهاور زعيم المتشائمين في العالم، وهو يعّد الحياة كلها ألما وعذابا، ويعّد الدنيا مكانا للحزن والغم، وقد عاش منعزلا وقضى عمره أعزب.

ويقال انه كان يعاني من الاوهام والمخاوف التي لا أساس لها، وتعتريه الوحشة من اقل الاشياء، فمثلا كان يقفز من نومه عندما يسمع اقل صوت ويندفع ليتناول سلاحه. ويقال انه ورث روح التشاؤم من ابيه الذي كان تاجراً ملولاً ضيّق البال، وقد انتحر اخيراً.

وصادف شوبنهاور في الحياة كثيرا من الوان الحرمان والحوادث السيئة. ولم تلاق كتبه في زمانه اي رواج، ولم يُظهر الناس رغبة في قراءتها، فصمّم على القيام بتدريس الفلسفة في جامعة برلين، ولكن احدا من الطلاب لم يسّجل اسمه في ذلك الموضوع الذي تقرر ان يدرسه شوبنهاور ما عدا ثلاثة اشخاص لا يتمتعون باستعداد فلسفي، واخيرا قرّر ان يقوم بتلقين معلوماته وافكاره لامرأة خياطة كانت تسكن الى جواره، ولكن النقاش بينهما ادى الى النزاع والضرب، فأقامت المرأة عليه دعوى في المحكمة واصدرت المحكمة حكما بالغرامة على شوبنهاور لضربه وجرحه تلك المرأة.

ولا يعتقد شوبنهاور ـ على العكس من ديكارت واتباعه ـ بالمعلومات والتصورات الناشئة من العقل، وهو يعّد الحس منشأ لكل التصورات ومبدأ لكل العلوم، اما عمل العقل فهو التصرف فيما تظفر به الحواس فقط.

ومن هنا فان شوبنهاور يعّد من المثاليين لانه يعتبر كل المعلومات لا حقيقة لها، ويقول ان العالم الذي ندركه بالحس والشعور والعقل وهو عالم المادة انما

. . . .

هو ذهني واستعراضي محض، وعلى العكس من بركلي الذي كان يظن ان وجود الادراك وقوة المدرك حقيقية فان شوبنهاور كان ينكر هذين الامرين، ويعترف فقط بشيء واحد على انه حقيقة وذلك هو « الارادة » ويقول ان حقيقة الكون هي الارادة، ويستطيع الانسان ان يدرك حقيقته التي هي الارادة بدون وساطة الحس والعقل.

ويقول ان الارادة في ذاتها حقيقة مطلقة ومستقلة بالذات وخارجة عن حدود الزمان والمكان، وجميع حقائق العالم انما هي درجات ومراتب من الارادة.

وعلى هذا فمهما انكر شوبنهاور حقيقة المعلومات وعّد مثاليا ولكنه معترف بعالم حقيقي واحد وراء المعلومات وهو لا يدرك بالحس والشعور والعقل، وذلك العالم هو عالم الارادة، ولهذا فنحن نستطيع ان نعدّه من « الواقعيين ».

ولشوبنهاور عقائد خاصة تنبع من فلسفته في الحياة واللّذة والحب والمرأة والسعادة الحقيقية.

ويقول ان الارادة التي هي اصل العالم وحقيقته هي اساس الشر والفساد لأنها في الاصل واحدة ولكنها لما جاءت الى عالم الكثرة وهي تريد استمرار الوجود تحولت في الافراد الى حب الذات وعبادتها، وادى حب الذات في الافراد الى النزاع والصراع والشر والفساد.

واللذة عند شوبنهاور أمر عدمي، اما الالم فهو شيء وجودي. والحب بين الرجل والمرأة سبب للتعاسة، وحقيقة هذا الحب ان الحياة تريد استمرار النسل، ولكي يتحمل الافراد المصائب والمشاكل الناشئة من ذلك فان الطبيعة تخدع الافراد بهذه اللذات.

ويتساءل لماذا يحاول العاشقان ان يخفيا حركاتهما عن أعين الآخرين؟ ولماذا تحاول آلاف العيون بألم وحذر ان تتطلع اليهما؟=

ولكننا اذا اخذنا انفسنا بالصبر ودققنا في حياتهم واستعرضنا اوضاعهم فسنلاحظ ان كل واحد منهم لم تلده امه سوفسطائيا ولم ينطلق لسانه اول ما انطلق بحديث السفسطة، ولم تفلت من يده فطرته الانسانية « الادراك والارادة »، فهو مثلا لم يبك مرة واحدة في المناسبة التي عليه فيها ان يضحك، ولم يضحك في المجال الذي عليه أن يبكي فيه، ولم يستعمل مرة واحدة حس البصر لكي يدرك المسموعات او بالعكس، ولم يستعض بالنوم عن الاكل ولم يفعل العكس، ولم يغلق فمه لكي يتكلم، بل لم يتحدث حديثا مبعثرا مشتتا، وانما هم يعيشون تماما كما نعيش (نحن الواقعيين) وبنفس ذلك النظام الخاص الموجود في الحياة الانسانية، ويشاركوننا في الحياة النوعية وفي اداء الاعمال النوعية والافعال الارادية. ومن هنا نفهم:

ان هؤلاء هم شركاؤنا في الحقيقة المذكورة في بداية هذا الحديث وفي كل المعلومات التي تشكل الاسس الاولى لهذه الحقيقة[1] ويتمتعون بالادراكات ويقومون بالافعال البسيطة الاولية كما هو موجود عندنا.

= ثم يجيب:

لأن الحياة كلها تعاسة، والعاشقان يحاولان استمرار هذه التعاسة بالإنسال فهم يرتكبون جناية فظيعة، ومن الواضح انه لو لم يكن لدينا هذا العشق لوصلت الدنيا الى نهايتها واختتمت هذه المصائب المؤلمة.

وكان شوبنهاور معتقدا اعتقادا راسخا بفلسفة بوذا وهو يحصر السعادة الحقيقية في الرياضة النفسية وفي خنق ارادة الحياة ولا سيما اللقاء الجنسي مع النساء لكي ينقطع النسل ويرتاح النوع.

(١) اذا حللنا هذه الحقيقة (يوجد خارج ذهني عالم استطيع حسب رغبتي ان =

ثم بعدما نزلوا الى ساحة الفكر والبحث ووصلوا الى مستوى النضج اعتنقوا السفسطة والمثالية واعلنوا بملء افواههم انه « لايوجد اي واقع » ولكن بعضهم التفت الى ان هذه الجملة تحتوي على تصديق كثير من الواقعيات فبادر الى تغيير شكلها وقال: « نحن لانعلم بالواقع »، ولاحظ بعضهم ـ بدقة اعظم ـ ان في هذه الجملة تصديقا بحديث انفسهم وبعلمهم (تفكيرهم)، لذلك لجأ الى هذه العبارة:

« نحن لانملك اي واقع خارج انفسنا (ذواتنا وافكارنا) » اي لاعلم لنا باي واقع خارج ذواتنا وافكارنا.

وخطا بعضهم خطوات اوسع فأنكر كل شيىء ما عدا ذاته وفكره فقال: « انا لااعلم بشيىء اطلاقا ما عدا نفسي وفكري ».

والأدهى من هؤلاء جميعا اولئك الذين انكروا الواقع مطلقا وحتى واقعية انفسهم ولم يظهروا الا التردد والشك.

ويتضح لنا من هذا الحديث ان حقيقة السفسطة هي انكار العلم (الادراك المطابق للواقع)، وكل الادلة المنقولة عن هذه الفئة تدور حول هذا المحور وتؤكد هذا الامر.

ومن هنا فان الفلسفة تؤكد كون السفسطة مبنية على اساس

= اؤدي فيه اعمالي) التي ركبّها الذهن من مجموع المعلومات والادراكات التي تعّد اجزاءها او عناصرها الاصلية فسوف نلاحظ عددا من المعلومات الاولية التي ساهمت في ايجاد هذه الحقيقة.

وتذكر هذه المعلومات الاولية في المنطق وتسمى تارة بالمبادىء التصورية والتصديقية (في مقالة التحليل والتركيب)، وتارة أخرى بالضروريات والبديهيات (في باب البرهان).

« عدم التناقض » لان كل المعلومات تعتمد على هذه القضية بالتحليل الدقيق، فإذا سلمنا بها فأننا لا يمكننا حينئذ إنكار أية حقيقة، واذا انكرناها لم نستطع ان نثبت اية حقيقة[1].

ومما ذكرناه في هذه المقدمة يتبين لنا ان هناك طرقا متعددة

---

(١) سوف نوضح في المقالات اللاحقة انه بانكار اصل عدم التناقض لا يمكن اثبات اية حقيقة، وسوف نبسط الحديث عن الاصل الذي يذكره علماء الفلسفة المادية الديالكتيكية تحت عنوان « اصل وحدة الضدين » الذي يعتبرونه الهادم لاصل عدم التناقض.

فالملاحظة التي ينبغي الالتفات اليها هنا هي ان العالم الفرنسي المعروف ديكارت حاول ان يعيد النظر في كل معلوماته وان يضع اساسا جديدا فشك في كل افكاره من المحسوسات والمنقولات والمعقولات، وقال لنفسه لعلّ الحقيقة ليست هي كما احس او افكر او كما قيل لي، ولعلّ هذه جميعا خيال محض تتراءى لي كما يظهر للنائم الحلم اثناء نومه. وما هو الدليل على انه ليس الامر كذلك ؟

اذن كل افكاري (وحتى اصل عدم التناقض) باطلة، ولم يبق لي حتى اصل واحد يمكنني ان اعتمد عليه. وفي هذه اللحظة انتبه الى انه مهما شك وتردد في كل شيء ولكنه لا يمكن ان يشك في وجود الفكر، اذن انا لا اتردد في وجود الفكر، وهذا يدل على وجود المفكر، فاطمأن بوجوده وقال « انا أفكر اذن انا موجود » (Cogito . ergo sum) ، وجعل هذا اساسا لسائر الاصول وتقدم نحو الامام.

ولا نريد ان نستعرض هنا الاشكالات التي اوردها العلماء على استدلال ديكارت هذا، ولكننا نكتفي بذكر اشكال واحد يناسب هذا المقام لم نجد احدا قد التفت اليه، وهو ان الانسان اذا تردد في هذا الاصل (اصل عدم التناقض) ايضا فهو لا يستطيع ان يصل الى نتيجة (انا افكر اذن انا موجود) لأنه مع فرض عدم امتناع التناقض يمكن القول انا افكر وفي نفس الوقت انا =

لدحض مذهب هذه الفئة (ان صح اطلاق لفظ المذهب على هذا الزعم)، فهم بحديثهم هذا ومحاولتهم الفهم والتفهيم يعترفون بكثير من المعلومات دون ان يشعروا، منها: (انه يوجد لدينا متكلم، ومخاطب، وكلام، ودلالة، وارادة و. . . . واخيرا فانه يوجد تأثير، وتوجد علية ومعلولية مطلقة).

وكل واحد من هذه الامور كاف ليردهم وليوضح الحق.

وهذه بعض الشبهات من المثالية

نحن مهما بسطنا ايدينا نحو الواقع فلن نظفر بشيء سوى الادراك (الفكر)، اذن ليس لدينا شيء سوى انفسنا وادراكنا. وبعبارة اخرى نقول: كل واقع نظن اننا قد اثبتناه ليس هو في الحقيقة الا فكرة جديدة قد نشأت فينا، اذن كيف يمكننا ان نقول (ان لدينا واقعا خارجا عنا وعن افكارنا) بينما هذه الجملة بنفسها ليست شيئا اكثر من فكرة وظن[1]؟.

---

* لا افكر اطلاقا، ويمكن القول ايضا انا موجود وفي نفس الوقت انا لست موجودا.

اذن اصل امتناع التناقض في الحقيقة هو الاساس لجميع العلوم والادراكات، واذا صرفنا النظر عن هذا الاصل فلن يستقرّ لنا اي علم، ولهذا قال الفلاسفة منذ أقدم الازمنة ان انكار هذا الاصل لا يمكن معه اثبات اية حقيقة.

(١) . وبعبارة اخرى فان الطرق التي تخيلها الانسان للوصول الى الواقع لن توصله الى الواقع وانما توصله الى مجموعة من الافكار فقط. =

الجواب

في هذه الشبهة اثبت الواقع في الجملة وذلك هو « واقعنا وفكرنا » المعلوم لنا، وهذا الكلام صحيح. والذي ينبغي الالتفات اليه هو أن هذا المستدل تصور انه اذا كان في الخارج واقع حقيقي فلا بد في حالة تعلق العلم به ان نصبح واجدين لنفس ذلك الواقع، لاواجدين للعلم بالواقع، مع ان القضية بالعكس فالذي نظفر به هو العلم وليس المعلوم (الواقع).

وهذا تصور ساذج لانه صحيح ان العلم وحده الذي نظفر به وليس المعلوم ولكنه غاب عنهم اننا نظفر بالعلم مقرونا بخاصته وهي الكاشفية[1]، وهذه الخاصة لا تنفك عنه، والا لم يبق علما. ولا

= مثلا يريد الانسان ان يطلع على السماوات عن طريق الحس والمشاهدة مباشرة، او يكتشف قانوناً كليا في الطبيعة عن طريق التجربة، او يثبت حقيقة عن طريق العقل والتفكير، فبعد ان يطيل النظر من وراء التلسكوب وبعد ان ينجز عملياته في المختبر وبعد ان يضغط على عقله بالتفكير، أيكون قد ظفر بشيء غير مجموعة من الادراكات والصور الذهنية التي جمعها في ذاكرته ؟ اذن هذه الطرق التي يتخيل الانسان انها توصله الى الواقع لم توصله الى الواقع بل اوصلته الى مجموعة من الافكار الذهنية فقط.

(١) ان الشبهات التي تذكرها المثالية لتستنتج منها امورا تخالف البديهيات والحقائق المسلمة لا قيمة لها، وكل احد يعلم انها مغالطات، ويقتنع عادة في جوابها بوضوح وبداهة الموضوع، ولكن الجواب العلمي والفلسفي لهذه المغالطات يحتاج الى دقة عظيمة ويتوقف على معرفة حقيقة العلم (الادراك) وقيمة المعلومات، وهذان الموضوعان مشروحان بالتفصيل في المقالتين الثالثة والرابعة. وسوف يأتي في الملاحظة الثالثة من هذه المقالة ان الفلسفة المادية =

يدعـي احد اننا عند العلم بالخارج سوف نضيف الواقع الخارجي الى انفسنا، وانما الدعوى هي اننا نظفر بالعلم بالخارج فقط.

الشبهة الثانية

ان حواسنا التي هي اقوى الوسائل للعلم بالواقع الخارجي تخطىء كثيرا[1] وكذلك الوسائل والطرق الاخرى غير الحواس فهي

= الديالكتيكية قد اتخذت لنفسها في بيان حقيقة العلم نظرية مثالية مائة بالمائة مع ان المادية الديالكتيكية تعتبر نفسها النقطة المقابلة للمثالية.

وللجواب العلمي على هذه الشبهة الموجودة في المتن نكتفي بـالجواب المذكور فيه ايضا ويتلخص في ان للعلم خاصة الكاشفية عن الخارج، بل العلم هو عين الكشف عن الخارج وليس من الممكن ان يوجد علم غير متصف بالكشف، وليس من الممكن ايضا ان يوجد العلم والكشف ولا يوجد الواقع المكشوف، واذا فرضنا ان الواقع المكشوف غير موجود، فالكاشفية اذن لا وجود لها، واذا كانت الكاشفية غير موجودة فالعلم اذن غير موجود مع ان الخصم مقّر بوجود العلم.

(١) فمثلا ترى العين الجسم البعيد اصغر والقريب جدا اكبر مما هو عليه في الخارج. وكذلك عندما ندير بايدينا خيطا في نهايته نار فان العين ترى النار بشكل دائرة حينما ندير هذا الخيط. وهي ترى ايضا قطرة المطر حينما تنزل من السحاب بشكل خط متصل، وكذلك بقية الحواس فمثلا نحن ندرك الحرارة والبرودة بحس اللمس فلو فرضنا ان احدى يدينا كانت حارة والاخرى باردة ثم غمسناهما معا في ماء دافىء فسوف نشعر باحدى يدينا ان الماء بارد وبالاخرى نحس به انه حار.

وتوجد اخطاء كثيرة للحواس وهي مذكورة في الكتب العلمية والفلسفية. ويعتقد بعض العلماء ان انواع اخطاء الحواس تصل الى ثمانمائة.

مبتلاة بالاخطاء الكثيرة ايضا، وهكذا فان العلماء الذين تسلحوا بمختلف الوسائل ليصونوا انفسهم عن الاخطاء لم يستطيعوا ان يجنبوا انفسهم الخطأ. اذن كيف نثق ونطمئن بوجود واقع حقيقي؟

الجواب

لايمكن لاحد ان يدعي [1] اننا لانخطىء ولا نزل في معلوماتنا أو أن كل ما نفهمه فهو صحيح وصادق، والفلسفة ايضا لاتدعي هذا الشيىء لنفسها، وانما تدعي الفلسفة ان لدينا ـ في الجملة ـ واقعا خارجا عن ذواتنا، ويمكن اثبات هذا الواقع عن طريق الفطرة، لاننا لو لم نثبته لم نرتب اثرا منظما على الموضوعات فلم نفكر

---

(١) ان وقوع الخطأ في بعض الموارد لا يدعو الى سلب الاعتماد من كل المعلومات والفطريات والحقائق المسلمة، ولا يبرر انكار جميع الواقعيات الخارجية التي توصلنا اليها عن طريق العلم، بل هذا الادراك للخطأ بنفسه دليل على وجود سلسلة من الحقائق المسلمة التي جعلناها مقياسا وعرفنا الخطأ عن طريقها، والا لم يكن معنى لا دراكنا للخطأ، لانه لا يمكن تصحيح الخطأ بخطأ آخر.

وعلاوة على هذا فان العالم المثالي ـ مع كل الاخطاء التي وجدها من الحس ـ لم يحدث له مرة ان اغلق عينيه وسار في الطريق، او عندما يرى الطريق والبئر فانه يساوي بينهما ويقول ان كلا منهما فكرة.

وكذلك فمع كل الاخطاء التي لاحظها في العقل لم يحدث له ان اعرض عن الاستدلال العقلي، وإنما هو قد أوضح هذه الشبهات المثالية عن طريق الاستدلال العقلي، واذا كان الاستدلال العقلي باطلا فاستدلاله على المثالية ايضا باطل.

في الاكل بعد الجوع مباشرة، ولم نهرب بعد الاحساس بالخطر مباشرة، ولم نرغب بعد الاحساس بالنفع.... وهكذا...

(مع ان الفكر الفارغ تحت تصرفنا ومن آثارنا، ونحن نستطيع في كل وقت ان نصوغ افكارا كما يحلو لنا).

الشبهة الثالثة

لو كانت كاشفية العلم والفكر عن الخارج صفة واقعية ولم تكن ظنا وفكرة فحسب لما امكن ان تتخلف عن موصوفها ابدا مع اننا نقطع بتورطنا في كثير من الافكار المليئة بالتناقض ومن المعلومات المليئة بالاخطاء، لانه ليس من الممكن ان يتصور وجود الخطأ والغلط في الواقع الخارجي، ولا يمكن ان يكون وجودنا وتفكيرنا مخطئا.

اذن لانستطيع ان نثبت شيئا ما عدا أنفسنا وافكارنا.

واما كاشفية العلم عن الخارج فليست شيئا سوى ظن من الظنون.

الجواب

ان هذه الشبهة لاتؤمّن للمثاليين غرضهم ولا يمكن ان نستنتج منها السفسطة، والشيىء الوحيد الذي يمكن ان تؤديه هذه الشبهة هو ان تضع امامنا هذا التساؤل:

اذا كانت للعلم والادراك خاصة الكشف ذاتا فلا بد أن

لايكون هناك خطأ ولا بد أن يكونا دائما مرتبطين بالواقع الخارجي وحينئذ نتساءل: من اين جاءتنا اذن كل هذه الاخطاء؟

والاخطاء أهي مطلقة أم نسبية؟

وسوف نجيب على هذا في مقالة منفصلة (وهي المقالة الرابعة).

نعود الى بداية الحديث

. . . . كما قلنا في بدء الحديث ان كلام السوفسطائي قد نظم على اساس انه ينكر الواقع، ولكنه في الحقيقة سيق من اجل انكار وجود العلم (وهو الادراك اليقيني المطابق للواقع). فاذا كان كلامه يتضمن انكار الواقع مع التسليم بوجود العلم (نحن نعلم بعدم وجود أي شيء) فان نتيجة هذا هو اثبات العلم بعدم الواقع، وهذا بنفسه اثبات لواقع معين وهو (انا ـ العلم ـ خاصة كاشفية العلم عن عدم الواقع).

واذا سلّمنا بخاصة الكشف في هذا العلم فلا يمكننا حينئذ ان نسلبها عن سائر افراد العلم.

وتستنتج من هذا الحديث عدة ملاحظات:

الملاحظة الاولى

لاينبغي لنا ان نعد الاشخاص الذين يثبتون لونا من الوان

الواقع الخارجي ضمن المثاليين، ولا ان نطلق عليهم اسم السوفسطائيين من قبيل:

اولا: اولئك الاشخاص الذين نفوا كون خواص الاجسام ـ ما عدا الخواص الهندسية ـ جزءا من الواقع، واعتبروا تلك الخواص من تأليف الذهن (كما يقول ديكارت بان الخواص الهندسية للجسم موجودة اما الخواص غير الهندسية ـ وهي المسماة عنده بالخواص الثانوية من قبيل اللون والرائحة والطعم والكيفيات الاخرى المتوهمة ـ فهي صنيعة الذهن).

ثانيا: وبعض الفئات التي انكرت وجود الجسم وخواصه واعتبرت العالم مجردا من المادة.

ثالثا: بعض الافراد الذين اعتبروا المكان وهما.

رابعا: والبعض الذي اعتبر الزمان وهما.

خامسا: والبعض الاخر الذي اعتبر الزمان والمكان وهمين.

وصحيح ان هذه الاعتقادات فارغة ولا اساس لها، وقد ازاحت الفلسفة الستار عنها واوضحت بطلان كل منها وضوح الشمس، ولكن لان اصحابها معتقدون بعالم واقعي فلا يمكن تسميتهم بالسوفسطائيين ولا ادراجهم ضمن اعداء العلم [١].

ولا ينبغي ان نعد من المثاليين اشخاصا من غير الفلاسفة سلكوا سبيلا غير الاستدلال، ولا ينبغي ان نقيمهم بهذا المقياس من قبيل:

---

(١) ليرجع من شاء الى التعليقة في الصفحة (٧٢).

١ ـ فئة من العارفين المنكرين لاسلوب الاستدلال والقائلين بان الطريق الوحيد للوصول الى الحقائق هو الكشف الذوقي.

٢ ـ وفئة من اصحاب الشرائع الذين حصروا المعلومات الصحيحة بتلك المأخوذة من طريق الوحي السماوي وإديان الرسل والانبياء.

وكذلك طائفة اخرى من الفلاسفة السائرين على اسلوب علمي والقائلين بان العالم مؤلف من شيئين مختلفين هما المادي والمجرد والسالكين لسبيل عملي يدعو الى التنزه من العالم المادي الفاني والارتقاء نحو العالم العقلي الباقي. وينقل هذا عن هرمس(١) وبليناس (٢) وفيثاغورس(٣) وافلاطون(٤) وافلوطين(٥).

---

(١) يتعرض التاريخ القديم لمجموعة من الحكماء وعلماء النجوم المعروفين بـ « الهرامسة »، وهم سابقون للمرحلة اليونانية، واشهر هؤلاء هو هرمس الهرامسة. وعندما يطلق اسم هرمس وحده فهو المقصود به. ولما كان هذا التاريخ موغلا في القدم فانه لم يبق منه شيء صحيح يمكن الاعتماد عليه.

وكتب القفطي في تاريخ الحكماء:

« ولد هرمس الهرامسة في مصر قبل الطوفان، وهو نفسه المعروف عند العبريين باسم « اخنوخ »، وعند اليونانيين باسم « ارميس »، وعند العرب باسم « ادريس »، وهو الذي اعطاه الله النعم الثلاث (الملك والحكمة والنبوة) ».

ويستنبط من اقوال المؤرخين القدماء ان هرمس هو النبي ادريس المذكور في الكتب السماوية.

وينقل الاشكوري في محبوب القلوب عن تاريخ ابن الجوزي: ان هرمس

. . . .

هو اول شخص استخرج الحكمة وعلم النجوم بالالهام الالهي. وينقل عن ابي معشر البلخي ان الهرامسة كانوا كثيرين وكان اعلمهم ثلاثة اشخاص. وكان لهرمس دار في مصر وهو الذي بنى الاهرام.

(٢) بليناس هذا هو من اقدم الحكماء وينسب اليه كتاب موجود بين ايدينا يسمى بعلل بليناس، ويقال إنه احد الهرامسة.

وقد ترجم علل بليناس على يد القسيس ساخنوس. وتوجد في اول هذا الكتاب قصة عجيبة تشتمل على لون من المكاشفة فهو ينقل عن لسان بليناس قوله:

«كنت يتيما ومن اهل طوانه ولم اكن املك شيئا وكان في بلدنا تمثال صخري نصب على عمود من الخشب وقد كتب عليه: أنا هرمس الذي خصّه الله بنعمته، وقد جعلت هذه علامة واضحة ولكني اخفيت رأسها لئلا يعرف ذلك الرأس إلا حكيم مثلي.

وكتب على صدر ذلك التمثال: من احب ان يعرف سر الخلقة وصنعة الطبيعة فلينظر الى ما تحت قدمي.

ولم يلتفت الناس الى المقصود الحقيقي من هذه الجملة، حتى كبرت أنا وأصبح سني ملائما وقرأت ما كتب على صدر التمثال واستوعبت مقصوده. وحينئذ حفرت قطعة من الخشب كانت تستقر تحت التمثال فوجدت ثقبا مظلما لا يستطيع احد ان يُدخل اليه نورا لانه كلما حاول انسان ان يدخل شيئا من النار للاستضاءة به هبّت من ذلك الثقب ريح عاتية تطفىء تلك النار. فسيطر عليّ الهمّ وغلبني النوم، ورأيت فيما يرى النائم صورة تشبه صورتي فنادتني: انهض يا بلينوس وادخل هذه الحفرة التي هي تحت الارض. فأجبت: انها مظلمة ولا يمكن لأحد ان يقتحمها. فأمرتني الصورة ان اجعل النار بكيفية خاصة في جسم شفاف لئلا تنطفىء واستضيء بها في ذلك الظلام. فغمرني السرور وتأكدت

. . . .

باني وجدت الطريق فسألت الصورة: من انت ايتها التي مننت عليّ بكل هذا الفضل ؟

فأجابتني : انا معناك وسرّك الباطن. وعندئذ استيقظت من النوم فرحا مسرورا وعملتُ طبق ما امرتْ، وبمجرد ان دخلت الحفرة شاهدت تمثالا لرجل يحمل لوحاً في يده وامامه كتاب، وقد كتب في اللوح: هنا صنعة الطبيعة، وكتب في الكتاب: هذا سرّ الخلقة. وقد تعلمت انا علم علل الاشياء من هناك ومن ثم فقد اشتهرت بالحكمة ».

(٣) ولد فيثاغورس (Pithagore) في القرن السادس قبل الميلاد وهو من اشهر الحكماء السابقين. وعقيدته مشهورة في باب الاعداد وان العدد هو أصل الوجود وان الاشياء كلها تظهر بوساطة التركيب العددي. وكل هذا مذكور في الكتب الفلسفية. وينقل الشيخ الرئيس في الشفاء شرحا مفصلا لعقيدته ويجيب عليها.

وكان فيثاغورس يعّد الأرض كروية ومتحركة. ويقول ان الارض وجميع السيارات ومن جملتها الشمس وكرة غير مرئية اخرى تدور حول مركز ناري غير مرئي. وقد ساح في شرق الارض وأفاد من آراء علماء ذلك الشرق، وهاجر الى ايطاليا بعد ان عاد من سفره الى وطنه. ولما كان يتمتع بآراء سياسية واجتماعية ودينية خاصة بالاضافة الى آرائه الفلسفية فقد شكل هناك جماعة من النساء والرجال وكان من ضمنهم زوجة له وثلاث بنات، ولكنه لم يحقق نجاحا، وقتل في احدى الثورات.

وسافر افلاطون الى ايطاليا واكتسب عقائده الاشتراكية في الثروة والمرأة من فيثاغورس. ونشرت فلسفة فيثاغورس لاول مرة في اليونان على يد افلاطون.

(٤) ولد افلاطون (Platon) في القرن الخامس قبل الميلاد سنة ٤٢٧=

اذن لاينبغي لنا عد هؤلاء من المنكرين للواقع واعتبارهم آباء للمثالية، لانهم بحكم العلم والبصيرة اصدقاء للحقيقة وعشاق للواقع، ولم يكونوا طامحين الى شيء الا الى تكميل العلم والعمل

= وتوفي سنة ٣٤٦ قبل الميلاد. وهو من سلالة ملوك اليونان القدماء وينتهي نسبه من ناحية الام الى صولون الحكيم والمقّنن اليوناني المعروف. وبعد ان نال افلاطون قسطا من مقدمات العلوم والرياضيات والفلسفة تتلمذ على يد سقراط وظل معه حتى آخر عمر سقراط وكان به مشغوفا.

ومدرسة افلاطون الفلسفية من اشهر المدارس الفلسفية في العالم. وتشكل « المثل » المحور لعقائده الفلسفية.

وبعد وفاة سقراط قرر افلاطون ان يجوب العالم فسافر الى مصر والقيروان ثم ذهب الى ايطاليا وتعلّم فيها فلسفة فيثاغورس وكان افلاطون ضليعا في فن الكتابة، وكانت له آراء خاصة في السياسة وطريقة ادارة المجتمع وتكوين المدينة الفاضلة، ومن آرائه ان المجتمع لابد ان يدار بوساطة الحكماء. ولكي يطبق هذه الفكرة سافر الى جزيرة سيسل ولكنه لم يوفق وانما ألقي القبض عليه وبيع عبدا حتى صادف احد اصدقائه فحرّره، ولكنه لم يتراجع وسافر للمرة الثانية لنفس ذلك الهدف ولم يحقق شيئا منه. واخيرا فقد تراجع عن آرائه الاشتراكية وكتب كتابا آخر ابطل فيه نظرياته السابقة بأدلة مذكورة فيه. وكانت لافلاطون حديقة خارج مدينة اثينا يعلم فيها الحكمة والعلم وتسمى بـ « الاكاديمية ». ومن هنا فقد سمي اتباع افلاطون بالأكاديميين.

(٥) ان افلوطين (Plotin) هو رأس مجموعة من الفلاسفة المسماة بالافلاطونيين المحدثين. ولد سنة ٢٠٥ وتوفي سنة ٢٧٠ ميلادي. وكان انسانا عارفا مروضا. سافر الى ايران والهند، ولعلّه كسب كثيرا من عقائده العرفانية من هذين البلدين. ويقال ان كتاب « الاثولوجيا » (معرفة الربوبية) المنسوب الى ارسطو انما هو من تأليف افلوطين.

والخدمة للانسانية. وهم قد وضعوا الحجر الاساس لهذا القصر الشامخ. وليس من اللائق اصلا ان يستغل الانسان فمه ولسانه اللذين جاآه من دم والديه - بمجرد ان يقدر على الكلام - في لعن صلب ابيه ورحم امه، بل شتم رجل ناقد وباحث هو بعينه يؤكد ان الشاتم من ادعياء المعرفة ويصدق كونه من الحريصين على بقاء الجهل.

الملاحظة الثانية

لابد ان نعتبر من جملة المثاليين اولئك العلماء القائلين بان الفكر مادي محض، وهم يفسرونه بتعابير مختلفة من قبيل:

« انه صنيعة المخ » اوهو « اثر الفعل والانفعال الحاصل بين جزء من المادة وجزء من المخ » اوهو « رد الفعل للتأثير الخارجي في الاعصاب والنخاع » او هو « تبديل الكمية الى كيفية » او هو « صورة يلتقطها المخ للخارج » او هو « ترشحات المخ ».

واجمالا فهم يفسرونه على اساس كونه اثرا ماديا للمادة (القول بالاشباح في موضوع الوجود الذهني من الفلسفة).

وهذه العقيدة ليست جديدة وانما هي مذكورة في الكتب الفلسفية القديمة، ومنقولة عن الماديين القدماء وعن غير الماديين ايضا. ولكنها اكتسبت شهرة ضخمة في هذا العصر ونالت الموافقة العامة.

ومن الواضح ان اسلوبهم العلمي يقتضي هذا الرأي (يحسن الرجوع الى الملاحظة الثانية من المقالة الاولى).

وقد اعتمد العلماء المحدثون على هذه الاصول الثلاثة:

١ ـ لايوجد في الكون شيىء غير المادة (المادة تساوي الوجود).

٢ ـ ان المادة في تحول وتكامل ذاتي.

٣ ـ كل اجزاء المادة يؤثر بعضها في بعض.

وبناء على هذه الاصول اضطروا لان يعتبروا الفكر وليد المادة وان يضفوا على كل خواص الفكر واثاره صفة المادية، وان ينتزعوا من المفاهيم الذهنية كل هذه الصفات:

١ ـ الكلية.

٢ ـ الدوام [1].

---

(١) الدوام : في المنطق القديم كانوا يقسمون القضية الى اقسام متعددة من نواحٍ مختلفة، ومن جملتها تقسيم القضية بحسب « الجهة »، اي كيفية ارتباط المحمول بالموضوع، وللقضية من هذه الناحية اقسام مختلفة. وليس من مهمتنا هنا ان نتناول بالشرح كل هذه الاقسام، وانما يؤدى ذلك في كتب المنطق. ولكننا هنا نلقي بعض الضوء على قضية واحدة منها وهي « الدائمة »، وهي تلك القضية التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع دائما وابدا كما في الموارد التي يكون فيها المحمول من الخواص التي لا تنفك عن الموضوع ويضرب القدماء مثالا لهذا بحركة الفلك. اما اتباع صدر المتألهين القائلون بالحركة الجوهرية فان الجسم الفلكي ـ الذي هو موضوع الحركة الدائرية للفلك ـ مع كل الاجسام الاخرى متغير ومتحرك بالحركة الجوهرية الذاتية عندهم، ولهذا فهم يقولون ان موضوع الحركة الفلكية هو الجسم المطلق وليس الجسم الخاص. ويوجد تفصيل هذا في منظومة المنطق للسبزواري في باب بيان العرض اللازم والعرض المعارق. وتقول المادية الديالكتيكية:

. . . .

إن المنطق الجامد (المنطق القديم) الذي يعتقد بالضروري والدائمي يقود إلى نتائج خاطئة لأن كل مفهوم إنما هو جزء من الطبيعة وواقع تحت تأثير الاجزاء الأخرى منها، وأجزاء الطبيعة دائماً في تغير وتبدل، إذن تصبح المفاهيم دائماً في حالة تغير، ومن هنا نعرف أنه لا وجود لأي مفهوم جامد».

وتقول ايضا:

« لما كانت القضايا التي تظهر في اذهاننا صورا للإرتباطات الموجودة بين اجزاء الطبيعة، ونحن نعلم ان ارتباطات الاجزاء فيما بينها هي في حالة تغيير، اذن لا توجد قضية دائمة. والاعتقاد بالضروري والدائمي في المنطق الجامد هو الذي قاد الانسان الى النتائج الخاطئة ». (ليرجع القارىء الى كتاب « المادية الديالكتيكية » للدكتور الآراني، ص ٤٦، ٤٧، ٤٨)

وكما تلاحظون فان الماديين انفسهم يعترفون ـ دون ان ينتبهوا ـ بكون بعض القضايا دائمة (المادة دائما في حركة). والمنطق القديم ايضا كذلك فهو يعترف بكون بعض القضايا دائمة وليس كل القضايا.

ويقول الدكتور الاراني في الصفحة (٥٧) من المادية الديالكتيكية:

« ان الجمود والثبات نسبيان ومحدودان، اما الحركة والتغيير فهما دائميان ولا حد لهما ».

اذن اقصى ما يقال هو ان القدماء يذكرون حركة الفلك مثالا، اما الماديون فهم يذكرون حركة مطلق المادة مثالا. فالاختلاف فقط في المثال.

ولا بد لنا من سؤال هؤلاء الاشخاص:

هذه القوانين التي تعرض من قبلهم بعنوان اصول للديالكتيك كأصل

. . . .

نفوذ الضدين واصل تغيير الطبيعة أهي قضايا دائمة ولا تتغير أم هي قضايا مؤقتة؟

اذا كانت دائمة فقد ثبت ما ادعيناه. وان لم تكن دائمة ـ فعلى فرض صحتها ـ تكون صحتها مؤقتة وليس بامكانها ان تفسر العالم وكل الطبيعة منذ الأزل والى الابد.

والملاحظة التي ينبغي الالتفات اليها هي ان علماء المادية عندما يريدون نفي الحقائق الدائمة فهم يسلكون سبيلين (وهم يمزجون بين هاتين السبيلين)، احداهما انهم يقولون كل القضايا الذهنية تصور الارتباطات الموجودة في الطبيعة، ولما كانت تلك الارتباطات في تغير دائم، اذن لا توجد قضية دائمة. وقد أجبنا قبل قليل عن هذا الاشكال وقلنا إن الماديين انفسهم يعترفون بوجود قضايا دائمة في الطبيعة (بغض النظر عما وراء الطبيعة).

والثانية انهم يقولون: « كل مفهوم انما هو جزء من الطبيعة وواقع تحت تأثير كل الاجزاء الاخرى للطبيعة، وهو وسائر اجزاء الطبيعة دائما في تحول وتغير، اذن لا يوجد لدينا مفهوم ثابت جامد ».

وعلى هذا فان الصور التي في اذهاننا عن الارتباطات المتغيرة هي ايضا متغيرة.

ولا بد ان نقول نفس هذا الشيء في باب المفاهيم الذهنية على اساس كون الروح مادية ولها خواص المادة. ولكنه هنا يظهر امامنا هذا الاشكال وهو: اذا كانت المفاهيم والصور المنطبعة في الذهن عن علاقات الطبيعة المتغيرة متغيرة هي ايضا، اذن لا تبقى اية قضية في الذهن لحظتين. وعلى هذا فنحن لا نستطيع ان نستبقي في اذهاننا صورة للحظة خارجية واقعية بحيث تكون تلك الصورة الذهنية او القضية =

٣ ـ الاطلاق [1] .

وان يخطوا بخط البطلان على المنطق القديم الذي روّج هذه

= صادقة في كل اللحظات بالنسبة الى تلك اللحظة الخاصة. مثلا اذا انطبعت في اذهاننا هذه الصورة وهي ان محمدا قد لقي عليا في اليوم الفلاني او ان أرسطو كان تلميذا لافلاطون، فلا بد ان تتخذ هذه الصورة شكلا آخر في لحظة أخرى ولا بد ان تتغير في هذه اللحظة تلك الرابطة فتصبح مثلا ان ارسطو لم يكن تلميذا لافلاطون. وبعبارة اخرى نقول:

في الواقعيات الخارجية لا تبقى ـ على حالة واحدة ـ اية علاقة تربط بين جزأين في لحظتين.

وهنا نتساءل : كيف تكون الصور المنطبعة في اذهاننا عن لحظة خاصة ؟ كما في قولنا ان امس قد جاء بعد امس الاول او ان زيدا قد تحدث في يوم الجمعة او ارسطو كان تلميذا لافلاطون. أتكون هذه الصورة باقية على حالها ام هي متغيرة ايضا؟

من الواضح انه لا يمكن الجواب بانها باقية مع القول بكون الروح مادية. واذا اجيب بانها متغيرة فعلاوة على مخالفة ذلك لامر بديهي فاننا حينئذ لا بد ان نسلب اطمئناننا من الصور المنطبعة في اذهاننا عن الحقائق الماضية، لاننا نعلم ان المفاهيم الذهنية متغيرة بذاتها ولها في كل لحظة حالة خاصة. وسوف نذكر في المقالة الرابعة ان هذا الموضوع هو من جملة المواضيع التي تدخل اصحاب المادية الديالكتيكية ضمن المشككين.

(١) لا بد من تقديم مقدمة حتى يتضح معنى الاطلاق في المفاهيم، هذا الذي يقول به المنطق القديم، ومعنى نسبية المفاهيم التي تدعيها المادية الديالكتيكية.

توجد هنا مسألة مهمة التفت لها الفلاسفة منذ الازمان الغابرة وهي قيمة =

المفاهيم ومنحها صفة الشرعية، وان يشيدوا مكانه منطقا جديدا اسموه بالمنطق الديالكتيكي.

ولا يمكن ان نتصور ـ حسب القواعد الديالكتيكية ـ مفهوما كليا

= المعلومات وكونها حقيقية. يعني ما هو المقدار الذي تستطيعه العلوم (الادراكات) في كشف الواقعيات ؟

وما هو المقدار الذي تطابق فيه ادراكاتنا الوجود الخارجي ؟

قلنا فيما مضى ان السوفسطائيين والمثاليين ينكرون اية قيمة للمعلومات، لانه حسب زعمهم لا يوجد واقع وراء اذهاننا حتى تطابقها ادراكاتنا او لا تطابقها، وفي الواقع فانه لا معنى للحقيقة والخطأ اطلاقا.

اما المشككون فصحيح انهم غير منكرين للواقع الخارجي ولكنهم ينكرون القيمة اليقينية للعلوم والادراكات، ويدعون انه من الممكن ان تكون للاشياء الخارجية كيفية خاصة ولكننا ندركها بشكل آخر يتلاءم مع قوانا المدركة ويتناسب مع الظروف الزمانية والمكانية، ونحن لا نعلم كون معلوماتنا حقيقية ام مخطئة، ولا نملك مقياسا اصلا نستطيع به ان نميز الحقيقة من الخطأ.

وقد اسس مذهب المشككين بيرون (Pirron) الذي ولد سنة ٣٧٠ وتوفي سنة ٢٨٠ قبل الميلاد. وذكر بيرون انه توجد عشرة اسباب تقضي على القيمة القطعية للمعلومات.

اذن لا توجد في عقيدة السوفسطائي حقيقة (إدراك مطابق للواقع)، ويعتقد المشكك بكونه لا يدري ان علومنا حقيقية ام لا.

وقد ظهرت في القرون المتأخرة مذاهب اخرى تتفق في هذه المسألة مع مذهب المشككين (سيتيسيسم) مع اختلافات جزئية ، منها مذهب النقد للفيلسوف الالماني كانت (Grticisme) ، وهكذا مذهب البراجماتزم (Pragmatism) « النفعية » للفيلسوف الامريكي وليام جيمس. =

او ثابتا او مطلقا، ولا ان نصدق به. وكل تصور او تصديق فلا بد ان يكون متغيرا جزئيا نسبيا، لانه حسب قانون العلية والمعلولية

= وسوف يأتي شرح هذه المذاهب، كل على حدة، في المقالة الرابعة المخصصة للبحث في قيمة المعلومات.

وعندما نتجاوز هاتين الفئتين (السوفسطائيين والمشككين) نصادف اناسا يطلق عليهم « اصحاب الجزم واليقين » اي انهم يقولون بالقيمة القطعية للمعلومات (انا اعرف ان العلم والادراكات مطابقة للواقع). وتعتقد هذه الفئة بان الفكر اذا سار على اسلوب منطقي صحيح فهو يظفر بحقائق لا تقبل الترديد وهي مطابقة للواقع.

وتنقسم هذه الفئة الى قسمين :

القسم الأول هم اتباع الفلسفة الاولى (الميتافيزيقيّة) ومن جملتهم افلاطون وارسطو واتباعهما من اليونانيين القدماء، وجميع الفلاسفة المسلمين وديكارت ولينتس واسبينوزا وفلاسفة آخرون من الاوربيين المحدثين.

وتعتقد هذه الفئة بالحقيقة المطلقة وبان الواقعيات تنعكس (في الجملة) في افكارنا كما هي عليه في الخارج دون ان تتصرف فيها اذهاننا ودون ان نضفي عليها لونا منها. ونحن نعلم ان المنطق القديم الذي شيدت عليه الفلسفة الاولى وكذلك الاصول الفلسفية التي شادها ديكارت كلها قائمة على اساس استيعاب الحقائق المطلقة. ولكنه يوجد بعض الاختلاف بين آراء القدماء وآراء ديكارت واتباعه، وقد فصلنا القول فيه في مقدمة المقالة الرابعة.

القسم الثاني: وهم النسبيون، وهم القائلون بالحقائق النسبية وسوف يأتي في المقالة الرابعة شرح عقائد هذه الفئة.

ويعتقد الماديون الديالكتيكيون بنسبية الحقائق وهي مأخوذة من النسبيين، ونحن نركز الحديث هنا حول اقوال هؤلاء فقط. =

يكون الفكر (الادراك) وليد المادة ونتيجة جبرية تحولية لما يظهر في مجموع والديه.

= إن هؤلاء يعتبرون انفسهم اتباعا لمنطق خاص قد بيّن اصوله الفيلسوف الالماني هيجل. وهم يقولون:

« ان مقياس الانسان لمعرفة الحقيقة هو العمل والتجربة فكل علم يصدقه العمل فهو صحيح وإلا فهو خاطىء. والدليل على صحة العلوم الطبيعية في عصرنا هو اننا نشاهد المصانع يوميا وهي تنتج لنا عمليا ضروريات الحياة. ومن ناحية اخرى يقولون ان منشأ العلم هو التأثيرات الحاصلة في الاعصاب نتيجة احتكاكها بالخارج بوساطة السمع والنظر وغيرهما، ولكن اعصابنا ايضا تترك تأثيرا منها على ما اكتسبته الحواس، ولما كان الجهاز العصبي لكل حيوان مختلفا مع الجهاز العصبي لحيوان آخر، والجهاز العصبي لكل فرد من الانسان مختلفا مع الفرد الآخر، اذن لا بد ان تختلف هذه التأثيرات فيما بينها. ، وعلى هذا فانه في الوقت الذي يكون فيه كل علم وادراك حقيقياً فهو متعلق ـ بشكل خاص ـ بنوع الجهاز المادي لسلسلة الاعصاب في الشخص المدرك، ويتدخل فيه ايضا التأثير الخاص لمخ المدرك. فالحقائق إذن نسبية، اي انها واقعية ومع ذلك فهي مرتبطة بطريقة تكوين المخ في المدرِك وبالملابسات الزمانية والمكانية ايضا.

يقول الدكتور الاراني في الصفحة (٣٤) من المادية الدياليكتيكية:

« من التافة جدا ان تتوقع المذاهب المخالفة لنا ادراك صورة للخارج دون ان يتصرف فيها فكرنا ويترك فيها اثرا منه. وفي الحقيقة فان هذا التصرف هو المعرفة، وهؤلاء الباحثون وراء عين الحقيقة والحقيقة المطلقة ووراء المفاهيم الفارغة الاخرى مثلهم مثل من يحاول ان يتم عمل الهضم دون ان يدخل الغذاء الى المعدة ودون ان تؤثر المعدة على هذه المواد الغذائية ». =

وهذه الظاهرة بنفسها لم تبق لحظة واحدة على حالها وانما هي متحولة في كل آن الى ظواهر جديدة تأتي الواحدة منها بعد الاخرى. فالفكر - الذي هو الوليد المادي لظاهرتين ماديتين - انما يشكل ظاهرة

= وانتم تلاحظون ان الماديين يعتقدون بكون المحسوسات بالنسبة الى الفكر مثل المواد الغذائية بالنسبة الى المعدة. والمعرفة انما هي تأثير مادي خاص تتركه سلسلة الاعصاب على تلك الظواهر المادية المحسوسة مثل التأثير الخاص الذي تتركه المعدة على المواد الغذائية، وكما ان المعدات تختلف فيما بينها في الهضم فكذلك الاعصاب مختلفة فيما بينها.

ويقول ايضا في نفس الصفحة الماضية:

« ان بناء السلسلة العصبية بشكل خاص يؤثر في المعرفة لأن هذا التأثير هو المعرفة. ونحن نعلم ان اعصاب الانسان تعمل بشكل مختلف عن الحيوانات الاخرى فقد تنفر رائحة ما الانسان ولكنها تجذب حيوانا آخر، وقد يثير لون ما حالة في حيوان وهو بنفسه يثير حالة اخرى في حيوان آخر، أوقد يلّذ لحيوان سماع صوت ما بينما ينفر منه حيوان آخر. وقد تبدو درجة حرارية معينة باردة بالنسبة الى حيوان وهي بنفسها تبدو ساخنة لحيوان آخر. وملخص الكلام اننا نعتقد بتأثير التكوين العصبي في المعرفة. ولكنه لا ينبغي ان نستنتج من هذا اننا لا نستطيع ان نعرف عين الحقيقة لأننا قد ذكرنا ان مفهوم كلمة « المعرفة » شامل لهذا التأثير الخاص ايضا ».

وبغض النظر عن الاشكالات الواردة على هذا الحديث والتي ستذكر في المقالة الرابعة بشكل مفصل فنحن بالتفات بسيط يتضح لنا ان موضوع الحقائق النسبية الذي يعتقد به الماديون يؤدي بهم في النتيجة الى مذهب المشككين وهو ليس شيئا جديدا وانما هو نفس ما ذكره المشككون ونفوا فيه القيمة القطعية للمعلومات بسبب اختلاف ادراكات الموجودات التي تدرك. وأحد الأدلة التي يذكرها « بيرون » مؤسس مذهب المشككين=

ثالثة ليست مساوية للظاهرة الاولى (الجزء المادي الخارجي) ولا هي مساوية للظاهرة الثانية (جزء المخ).

ويقتصر حديثنا على هذه الجملة الاخيرة ولا شأن لنا في بقية الكلام بل نؤخر الحديث فيه الى مجال اخر.

ان مضمون هذه الجملة هو:

(ان الفكر وليد شيئين هما جزء من المادة وجزء من المخ، وهو بنفسه غير هاتين الظاهرتين).

وهنا نتساءل:

ألا تتضمن هذه الجملة اعترافا صريحا بان المعلوم (وهو جزء المادة) لاينتقل بنفسه الى افكارنا وان الذي يحل في الفكر هو شيىء غير الواقع الخارجي[1]؟

= ضمن الادلة العشرة - لنفي القيمة اليقينية للمعلومات هو اختلاف الادراكات في الاشخاص المختلفين.

وما ذكرناه في بدء الحديث. من ان اتباع المادية الديالكتيكية هم من جملة اصحاب الجزم واليقين فذلك انما هو حسب ادعائهم، والا فانه لا يوجد في الحقيقة مذهب ثالث غير مذهب الشك (سيتي سيسم) والمذهب الميتافيزيقي بالنسبة الى بيان قيمة المعلومات. فاما ان نكون تابعين للاصول الميتافيزيقية او لاصول مذهب الشك.

وسوف يأتي تفصيل اكبر لهذا الموضوع في المقالة الرابعة.

(١) لكي يتضح المقصود من هذا لابد من تقديم مقدمة وهي ان العلم في العرف الفلسفي على نوعين: علم حضوري وعلم حصولي.

فالعلم الحضوري هو العلم الذي يحضر فيه عين الواقع المعلوم لدى =

وحينئذ يظهر هذا السؤال:

اذا كان الواقع الخارجي لاينتقل بذاته الى الفكر فمن اين عرفنا ان هناك واقعا خارجيا وان فكرنا وليد ذلك الواقع مع اننا كلما فرضنا شيئا في الخارج فهو فكر غير الواقع الخارجي؟

= العالم (النفس او اي مدرك آخر)، ويظفر العالم بشخصية المعلوم، كعلم النفس بذاتها وحالاتها الذهنية والوجدانية.

اما العلم الحصولي فهو الذي لا يحضر فيه واقع المعلوم عند العالم وانما يظفر العالم فيه بصورة للمعلوم، مثل علم النفس بالموجودات الخارجية من قبيل الارض والسماء والشجر والناس الآخرين واعضاء بدن المدرك نفسه.

ففي العلم الحضوري وحسب التعريف السابق يكون العلم والمعلوم شيئا واحدا، اي ان وجود العلم هو عين وجود المعلوم، ويكون فيه انكشاف المعلوم عن العالم بوساطة حضور المعلوم بنفسه عند العالم، ولهذا سمي بالعلم الحضوري. اما العلم الحصولي فهو على خلاف ذلك حيث ان واقع المعلوم فيه غير واقع العلم، ويكون فيه انكشاف المعلوم للعالم بوساطة مفهومه أوصورته عند العالم. وبعبارة اخرى بوساطة حصول صورة المعلوم عند العالم، ولهذا سمّي بالعلم الحصولي. وكل معلوماتنا عن العالم الخارج عن اذهاننا انما هي من العلم الحصولي.

وفي العلم الحصولي يظفر الذهن - اولا وبالذات وبلا وساطة - بالمفاهيم والصور الذهنية، ولكن توجد لهذه المفاهيم خاصة مهمة وهي كونها مرآة للخارج بحيث يتخيل الانسان لاول وهلة انه قد ظفر بالعالم الخارجي دون وساطة. ثم يقول في المرحلة الثانية ان هذه المفاهيم التي أتصورها عن الارض والسماء لها وجود في الخارج. ويقول في المرحلة الثالثة ان منشأ ومبدأ ظهور التصورات الذهنية هو التأثيرات الخارجية.

اذن صحيح ان الذهن يدرك في المراحل المتأخرة ان ظهور الصور الذهنية =

اذن ينتج من هذا اننا لاطريق لنا على الاطلاق الى الخارج اي اننا لاعلم لنا اصلا بالخارج وهذا بعينه حديث المثاليين.

ويجيبنا العلماء الديالكتيكيون

بانكم تفكرون بطريقة ميتافيزيقية وتأخذون المفاهيم بصورة

= كان بسبب التأثيرات الخارجية ولكنه لا بد ان يلاحظ قبل ذلك ما هي العلاقة بين المفهوم الذهني والوجود الخارجي ؟

فقبل ان تصل النوبة الى المرحلة الثالثة فانه في المرحلة الاولى يدرك ان المفاهيم تعكس العالم الخارجي، ثم يقول الانسان لنفسه في المرحلة الثانية ان هذه الاشياء التي توجد صورها في ذهني من قبيل الارض والسماء والشجر ألها واقع خارجي ؟

واخيرا فما هي الخاصة المتوفرة في العلم والتي تدفع العالم ليلتفت الى الواقع الخارجي ؟

وكل انسان مثاليا كان ام واقعيا ولاي مذهب كان تابعاً فهو يعتقد - بحسب الفطرة - بان للعلم خاصة الكشف التام عن الخارج ولا يشك في ان نفس ما في الذهن - لا شيء آخر - له واقع خارجي . فهناك اذن وحدة وعينية بين الذهن والخارج (سوف يشرح هذا الموضوع بالتفصيل في المقالة الرابعة)، ولكن تحليل هذا الموضوع الفلسفي يعّد من اهم المسائل الفلسفية، وتنبع منه مسألة قيمة المعلومات التي اشرنا اليها في التعليقة السابقة.

وقد اعفى المثاليون (السوفسطائيون) انفسهم من تعقيدات هذا الموضوع وذلك بانكارهم للواقع الخارجي (حسب الدعوى الفلسفية لا بحسب الفطرة) وليس حديثنا معهم في هذا المجال. =

مطلقة فتورطكم في الخطأ، وتحاولون ان تحملونا مسؤولية نفي العلم بالخارج المطلق، ولكن هذا لايلحق بنا اي ضرر لان الخارج المطلق

= أما اتباع المادية الديالكتيكية فقد اعتبروا انفسهم في الجهة المقابلة للمثالية واختاروا في هذا المجال نظرية تؤيد مائة بالمائة ما ادعاه المثاليون.

فالديالكتيكيون يقولون ان الفكر (الادراك) جزء من الطبيعة ووليد سائر اجزاء الطبيعة. فكما ان سائر اجزاء الطبيعة توجد في اثر الفعل والانفعال الطبيعي فكذلك المفاهيم والتصورات فهي ظواهر مادية توجد في اثر الفعل والانفعال الحاصلين بين الخارج والمخ، والعلاقة بين هذه المفاهيم والواقع الخارجي هي علاقة الولادة والامومة.

ويظهر امامنا هنا هذا السؤال:

اذا كانت العلاقة بين العلم والمعلوم هي علاقة الولادة فحسب، فما هو معنى قولنا ان العلم يكشف عن الواقع ؟

هذا أولا، وثانيا: ان كل مفهوم يظهر في الذهن (لاحظوا ان كل معلوماتنا عن الخارج انما هي عن طريق هذه المفاهيم) من قبيل الانسان والحيوان والنبات والجماد وغيرها لا نستطيع ان ندعي بان له مصداقا خارجيا وانما نستطيع القول فقط بان به منشأ خارجيا، واذا لاحظنا ان كل معلوماتنا عن الخارج انما هي عن طريق المفاهيم فلا بد ان نقول ان كل هذه المفاهيم التي في اذهاننا ليس لها واقع خارجي. وهذا هو نفس ما يقوله المثاليون.

وثالثا: اذا لم يكن العلم بذاته كاشفا عن الواقع فمن اين عرفنا ان الواقع الخارجي موجود وانه منشأ ومولد هذه المفاهيم والصور ؟

وقد لاحظ القارىء الكريم في التعليقة السابقة ان الماديين الديالكتيكيين اختاروا لانفسهم نظرية في موضوع قيمة المعلومات ادت بهم الى مذهب المشككين. واما في هذه المسألة (وهي مسألة ماهية العلم) فانهم اختاروا =

ليس له وجود في حدود العلم، ونحن دائما ليس لدينا بالنسبة الى الخارج الا علم نسبي.

ونحن نقول في جوابهم

ان في جوابكم الماضي اعترافا بوجود الفكر التصوري والتصديقي المطلق لانكم قد وافقتم على وجود هذا الفكر في عقولنا ولكنكم نفيتم صحته بعد ذلك (اي ان الصحة المطلقة قد نفيتموها نفيا مطلقا، والا فان الصحة المطلقة لاتتنافى مع النفي النسبي).

ثانيا: اذا كان العالم الديالكتيكي فعلا يتعقل الخارج تعقلا نسبيا فلا بد ان يعترف بالواقع المطلق والتعقل المطلق لان قوله التعقل نسبي يعني فيه وصف التعقل بالنسبية، ونحن نعلم ان الموصوف لابد ان يغاير الصفة، اذن لابد ان يكون التعقل هنا بذاته غير نسبي ولهذا جاز وصفه بالنسبية. بل كيف يمكننا ان نتصور امرا نسبيا دون وجود امر مطلق؟

ثالثا: ان المثالية عندما تنفي العلم بالواقع الخارجي فمقصودها هو العلم المطلق بالخارج (لاننا كلما تصورنا الخارج فهو فكر غير الخارج)، وعلى هذا فما هو السبب الذي دفع العلماء الديالكتيكيين ليشنوا الحرب على مشاركيهم في العقيدة (وهم المثاليون) ويدحضوا آراءهم؟

= نظرية تنتهي بهم الى مذهب السوفسطائيين. وسوف يأتي في المقالة الرابعة والخامسة التحقيق في مسألة ماهية العلم بناء على اصول الفلسفة الاولى (الفلسفة الميتافيزيقية).

ويجيب الديالكتيكيون مرة اخرى

ان الواقع الخارجي في تحول دائم وليس ثابتا، والتغيير هو عين ذاته، والصفة والموصوف هنا شيء واحد وان اضطررنا ان نعبر عن هذا المصداق الواحد بمجموع مفهومين، وهذا هو الذي حمل الميتافيزيقي على الظن بان هناك مفهومين مطلقين.

ونجيب على هذا الامر

باننا نعترف بوقوع التغيير والتحول في المادة الواقعية ولكننا ننكر ان تكون للفكر هذه الخاصة. وهذا الذي تقولونه من ان هذا المفهوم مطلق وثابت في ظنكم هو بنفسه دليلنا على مدعانا.

الملاحظة الثالثة

المثالي الحقيقي هو ذلك الشخص الذي ينكر مطلق الواقعيات وهو بمعنى النفي المطلق. وهؤلاء قليلون في هذا الزمان بل لعلهم لاوجود لهم اطلاقا، ولكن التاريخ قد سجل ان بعض القدماء قد تمسكوا بهذا المذهب. وعلى اية حال فالمثالي (السوفسطائي) الحقيقي هو مثل هذا الشخص.

ومع هذا فنحن لانستطيع ان نصدق بوجود انسان يتمتع بخلقة سوية ويؤدي الاعمال التي يؤديها سائر افراد الانسان ثم لاتوجد لديه العلوم والادراكات التي توجد في سائر افراد نوعه.

وكل فرد منا لاحظ بالتجارب الاف الاعمال من نفسه وهي تنبع من مختلف العلوم وبعنوان كونها نظرة واقعية (وليس بعنوان كونها فكرة). وكل فعل ارادي منه فهو يعتمد على الارادة، والارادة تعتمد على العلم، وكذلك فان كل فرد منا قد لاحظ آلاف الافراد الاخرين من نوعه وهم يؤدون الاف الاعمال بارادة وعلم، وهذه العلوم والافكار تنبع من الخارج (من البديهي ان واقعية العلوم والافكار ليست بنحو واحد كما سيصبح ذلك في المقالات اللاحقة).

ومن هنا يتبين ان المثالي الحقيقي هو أحد شخصين:

١ ـ ذلك الشخص الذي اختلطت عليه بعض العلوم والافكار النظرية ولكنه في نفس الوقت الذي يحتفظ في ذهنه بالعلوم والافكار العلمية والنظرية اللازمة للحياة اليومية وتكون منشأ الاثر عنده فهو يلتفت الى الاختلافات والتناقضات الواقعة في افكار وآراء العلماء او الى الاخطاء التي يلاحظها في الحواس عنده وحينئذ لايحسب حساب المعلومات المحفوظة عنده ويغفل عن واقعيتها ويتعلق فقط بالتناقضات السابقة ثم يدعي ان العلوم والادراكات لاتكشف عن الخارج اي اننا لانعلم بشيء ابدا.

٢ ـ ذلك الشخص الذي لم تصادفه آفة ذهنية وانما هو يتمسك بهذا المذهب لتحقيق بعض الاهداف المنحرفة وللتحرر.

المقالة الثالثة

العلم والادراك

يتعلق الحديث في هذه المقالة بالعلم (الادراك) حيث ندقق في هويته ونفحص سنخ واقعيته[1].

---

(١) سوف نثبت في هذه المقالة ان الروح والخواص الروحية مجردة من المادة وندحض عقيدة الماديين القائلة ان الروح والادراكات الروحية من الخواص المعينة للمادة، وذلك بابطال الادلة التي يذكرونها لمدعاهم.

ولا بد أن نتساءل هنا بأن العلم والادراك المبحوث عن ماهيته وواقعيته أهو من سنخ المادة ام مجرد منها؟ وفي هذه المقالة يقصد به ما يشمل الادراك الحسي والخيالي والعقلي. ولكي يحيط القارىء الكريم باهداف هذه المقالة نذكر الفرق بين هذه الامور الثلاثة.

يقول القدماء والمتأخرون ايضا ان الادراكات الانسانية للخارج لها ثلاث مراحل: مرحلة الحس ـ مرحلة الخيال ـ مرحلة التعقل.

مرحلة الحس: وهي عبارة عن صور الاشياء التي تنعكس في الذهن في حالة المواجهة او المقابلة أو الاتصال المباشر للذهن بالخارج وذلك باستعماله حاسة من الحواس الخمس (او اكثر). فمثلا عندما يفتح الانسان عينيه ويتأمل في منظر امامه فان صورة من هذا المنظر تنعكس في ذهنه، وتلك الصورة هي بنفسها الحالة الخاصة التي يشاهدها الإنسان في ذاته حضورا ووجدانا، وهذا هو ما نسميه بالمشاهدة. او عندما يصافح اذنه صوت شخص يتكلم، فهذه الحالة في وقت صدورها نطلق عليها اسم السمع. =

ولما كنا قد بحثنا في المقالة الثانية عقائد المثاليين واصحاب السفسطة فان من الواجب علينا ان نتناول بالبحث بعده مباشرة موضوع العلم (هوية العلم - مقدار كشفه عن الواقع - قيمة المعلومات - الخطأ في العلم - ظهور الكثرة في العلوم - الاختلافات الواقعة في الاسرة العلمية)، ولولا هذه المناسبة لاصبح مكان هذا

= مرحلة الخيال: عندما ينتهي الادراك الحسي فانه يخلف اثرا في الذهن، او بتعبير القدماء انه بعد ظهور الصورة الحسية في الحاسة تظهر صورة اخرى في قوة اخرى، وهي التي نسميها بالخيال او الحافظة، وبعد ان تنمحي الصورة الحسية فان الصورة الخيالية تبقى على حالها ويستطيع الانسان ان يستحضرها في اي وقت يشاء، وبهذه الوسيلة فهو يتصور الشيء الخارجي. والصورة الخيالية تشبه الصورة المحسوسة مع هذه الفروق:

اولا: الصورة الخيالية في الغالب وفي الحالة العادية ليس لها وضوح الصورة الحسية.

ثانيا: يُحَسّ دائما بالصورة الحسية انها بوضع خاص (بنسبة خاصة الى اجزائها المجاورة) وفي جهة معينة (الى اليسار او الى اليمين او امام الوجه او وراء الظهر) وفي مكان محدد. فمثلا كلما شاهد الانسان شيئا فهو يشاهده في مكان معين وجهة معينة وملابسات محددة. اما اذا اراد الانسان ان يتخيل ذلك الشيء الذي رآه مرارا وباوضاع وجهات مختلفة واماكن متعددة فهو يستطيع ان يجّسمه امام خياله دون ان يلتفت الى وضعه وجهته ومكانه الخاص.

ثالثا: يوجد شرط في الادراكات الحسية وهو اتصال قوى الحواس بالخارج وبمجرد زوال هذا الاتصال فان الادراك الحسي يزول معه ايضا. اما الادراكات الخيالية للذهن فهي ليست بحاجة الى الخارج ولهذا تكون الادراكات الحسية خارجة عن اختيار الشخص المدرك، فلا يستطيع =

البحث في الفلسفة متأخرا عن كثير من المواضيع الاخرى لتوقف البرهان فيه عليها.

ونضرب لذلك مثالا

لو تأملنا في صورة طولها (١٢) سم وعرضها (٨) سم وهي تضم منظرا رائعا تستريح فيه عائلة مكونة من عدد من الافراد.

= الانسان عادة ان ينظر الى وجه انسان غير حاضر او يسمع صوته او يشم عَرْف وردة ليست موجودة قربه، ولكنه يستطيع ان يتخيل هذه جميعا ويتصورها في اي وقت يشاء.

مرحلة التعقل: ان الادراك الخيالي جزئي اي انه لايمكن ان ينطبق على اكثر من فرد واحد، ولكن ذهن الانسان قادر بعد ادراك عدة صور جزئية على صياغة معنى كلي يمكن انطباقه على افراد كثيرة، فهو بعد ان يدرك افراد كثيرة يلاحظ في هذه الافراد صفات مختصة بكل فرد من الافراد ولكنه يلاحظ ايضا صفات مشتركة بينها، اي انه يلاحظ شيئا في فرد ثم يلاحظه بنفسه في فرد اخر وثالث ورابع و. . . . ورؤية هذا الشيىء في افراد متعددين تهيىء الذهن ليكوّن من ذلك الشيىء صورة كلية يمكن انطباقها على كثيرين. وهذا اللون من التصور يسمى بالتعقل او التصور الكلي.

هذه الوان ثلاثة من الادراك يتصف بها الانسان، وكل انسان يدرك هذا في نفسه بالعلم الحضوري.

وقد كان الفلاسفة المسلمون ـ تبعا للفلاسفة اليونانيين ـ يقولون ان القوة العاقلة فقط وهي التي تدرك الكليات هي المجردة من المادة. وكل براهينهم التي اقاموها على تجرد النفس تنصب على القوة العاقلة فحسب. =

في هذا المنظر توجد بحيرة يتكسر فيها الضوء على الماء فيبدو كأنه فضة وتهتز فيها الامواج فيطرب الانسان لنغماتها وتمر النسمات الهادئة على وجهه فتنعش روحه.

والى جانب هذه البحيرة توجد حديقة غناء بارضها الخضراء واشجارها الفتية تتمايل وتختال بقدها الجميل ويهز اغصانها نسيم عبق يملأ النفس حبا وهياما.

ويمتد افق هذا المنظر الى خمسة عشر كيلومترا وينتهي بصف من الجبال كأسنان المشط. ويشبه هذا المنظر لوحة فنية تستقر في حضن طفل، وهي تضم قمما شاهقة كأنها تتطلع وتنظر.

وفي زاوية من هذه الحديقة الرائعة قد فُرش بساط جلس عليه رجل تدل تقاطيع وجهه على انه يقارب الاربعين عاما مع بعض الاطفال في جو من العطف والحب يشير إلى انهم اطفاله وامامهم طبق من التفاح.

وفي هذه الحلقة ينشغل احدهم بأكل تفاحة في يده، والاخر منصرف الى شم تفاحته، والثالث مع انه يمسك بتفاحته ولكنه لم يكتف بها وانما ارتمى في حضن ابيه يطلب منه المزيد، والاخر مع انه غير محروم ولكنه قد القى بنفسه على الطبق يريد ان يحرم منه الاخرين.

انه صراع ونزاع.

= اما صدر المتألهين فهو يعتقد بان قوة الخيال وكل القوى الباطنة مجردة من المادة. وهو يثبت هذا عن طريق عدم تطابق خواص هذه مع الخواص العامة للمادة والمذكورة في هذه المقالة.

وهذه النظرة هي النظرة الاولى.

اما اذا عدنا الى الصورة مرة اخرى فسوف نلاحظ فقط قطعة من الورق الصقيل الابيض تتناثر عليها نقاط سود باشكال مختلفة بعضها كبير نسبياً وبعض صغير، وبعضها بعيد أو قريب من البعض الآخر أي أن الفواصل بينها كبيرة أو صغيرة.

وهذه النظرة هي النظرة الثانية.

والان اذا سُئلت اهذا المنظر العريض بكل ميزانه التي وصفت (ومن الواضح انه كلما ازددت تأملا ازدادت المعلومات التي تفهمها من المنظر) قد كان في يدك واقعا وكانت كل هذه المعلومات مخزونة في مساحة (١٢ × ٨) سم٢؟

فما هو جوابك؟

من البديهي انك سوف تجيب: كلا.

فليس من الممكن ان يخزن منظر بطول خمسة عشر كيلو مترا بتلك المحتويات المتنوعة وذلك الطول والعرض والعمق والمسافات المختلفة والخواص الجسمية والروحية المتنوعة مما يظهر فيه ـ ليس من الممكن ان يخزن كل هذا في صفحة بمساحة (١٢ × ٨) سم٢، وايضا لايمكن ان يقال ذلك.

نعم ان هذه الصورة «تشير» الى المنظر، والا فان الصفحة الورقية لاتحتوي سوى النقاط السود والبيض التي التقطتها «الكاميرا».

لاحظ الاختلاف العظيم بين النظرتين.

عودة الى الموضوع الاصلي

لقد اثبتت التجربة والمشاهدة[1] اننا عندما نستعمل حواسنا فان

---

(١) يثير الماديون لاثبات كون الروح والامور الروحية مادية (أو لتشويش الموضوع والقاء الرعب في قلوب المعارضين) موضوعات متنوعة من مختلف العلوم، من قبيل الفيزياء والفسيولوجيا (علم وظائف الاعضاء) وعلم النفس وغيرها مما لايرتبط بالمدعى ويخيلون للآخرين ان في هذه المواضيع دليلا قاطعا على كون الروح والمواضيع الروحية مادية، ولهذا رأينا من اللازم ان نقدم بعض المقدمات التي تهيىءالقارىء الكريم لأصل الموضوع:

أ ـ ان كل انسان يعترف بالبداهة والحضور ـ بوجود مجموعة من الامور الذهنية المسماة بالعلوم والادراكات، وهي اوضح عنده من وجود العالم الخارجي، لانه لو فرضنا وجود انسان (من قبيل المثاليين) يتردد في وجود العالم الخارجي ويبطل الادراكات اي لايعتبرها مطابقة للواقع فانه لايستطيع ان يتردد في وجود الادراكات انفسها. اذن وجود هذه المجموعة من الامور الذهنية ـ التي يعيها كل انسان بالعلم الحضوري ـ بديهي وليس بحاجة الى دليل علمي ولا فلسفي.

ب ـ لقد اثبتت بحوث العلماء الاقدمين والمحدثين ان هناك مجموعة من العوامل المادية الخاصة الموجودة خارج الذهن بكيفية ووضع خاص وهي تؤثر في ظهور الادراكات الحسية، اما كيفية هذا التأثير فهي مشروحة في العلوم الطبيعية، ولكل واحد من العلماء بدوره نظرية في هذا المضمار.

ويتناول علم الفيزياء الحديث مواضيع تدور حول الضوء والصوت وغيرهما، وما هي امواج الاثير؟ وكيف تقتحم العين وتؤثر على اعصابها؟ وما هي الامواج الصوتية؟ وفي اية ظروف تؤثر على اعصاب السمع؟

واثبتت تلك البحوث ان لمجموعة الاعصاب في الانسان والحيوان وظيفة =

المادة الواقعية تترك اثرا في سلسلة الاعصاب والمخ وينتج عن هذا رد فعل مادي يظهر فينا بمجرد استعمال الحاسة ويزول مباشرة بعد

= معينة مثل سائر اعضاء البدن، وهي تؤدي اعمالا خاصة وتتأثر بالعوامل الخارجية وهي تبدي رد فعل أحياناً. وتشرح هذه النشاطات العصبية في علم "فسيولوجيا.

وهذان الموضوعان (وهما حدوث مجموعة من العوامل الواقعية في الخارج وحدوث النشاطات العصبية) يعترف بهما كل العلماء « الواقعيين » المؤمنين بالعلم الخارجي، روحيين كانوا ام ماديين. ويختلف الروحيون عن الماديين في موضوع آخر سوف نذكره قريبا.

وينبغي الالتفات الى هذه الملاحظة وهي ان الانسان لا يعي النشاطات العصبية في مخه بوساطة العلم الحضوري، وانما يعلمها الأنسان عن طريق الاكتشافات العلمية التي ينجزها العلماء.

جـ - ان الامور الروحية والنفسية - مثل كل اشياء الكون - تتبع اصولا وقواعد وقوانين معينة، وتسيطر علاقة العلية والمعلولية على هذه الامور فيما بينها أو بين كل واحد منها والمواد البدنية او العوامل الخارجية.

ويبين علم النفس الحديث هذه الاصول والقوانين حسب اسلوبه الخاص (وهو المشاهدة والتجربة).

ولم يدّع العلماء ولا الفلاسفة الروحيون ابدا ان الروح والامور الروحية متحررة تماما من كل قيد وقانون ولا تتبع اية قاعدة علمية، وانما اثبتوا فقط أن الروح والامور الروحية ليس لها تلك الميزات المختصة بالمادة، ولا تسيطر عليها القوانين المادية.

اذن ما ينسبه بعض الماديين - عن علم او عن غير علم - الى العلماء الروحيين ليس له اساس على الاطلاق.

يقول الدكتور الاراني في كتاب « يسيكولوژي »، اي علم النفس، في =

صرف تلك الحاسة عن وظيفتها . ولكننا نظفر بشيء ـ نتيجة هذا العمل ـ نسميه بالادراك.

= الصفحة (٦) بعد ان يبين التغييرات الحاصلة في اسلوب التحقيق العلمي في اوربا منذ القرن الثامن عشر فما بعد ـ يقول:

« ان هذا الاصل الكلي اصبح سائدا منذ هذا الوقت في كل التحقيقات العلمية، واصبح التحقيق العلمي يعني الفحص الدقيق والعميق. ولا يتم هذا الفحص الدقيق العميق الا حينما يقترن العلم بالعمل، وترتبط التغييرات التي اثبتتها التجارب العلمية ببعضها بوساطة التفكير، وتفهم علاقات العلية والمعلولية التي تربط بينها ».

ويواصل المؤلف حديثه بعد عدة اسطر فيقول:

« منذ القرن السابع عشر ظهر الفلاسفة العقليون (Rationalist) من قبيل هوبز واسبينوزا وليبنتس، وادخلوا تغييرات مهمة على العقائد العلمية في باب الروح وغيّروها تماما. واوضح هؤلاء الفلاسفة لاول مرة ان كل التغييرات الروحية تتبع سلسلة من القوانين الثابتة المعينة، وعلى العكس مما تدعيه مذاهب وأديان القرون الوسطى فان الروح ليست متحررة، وهي لاتستطيع ان توجد اثرا بذاتها، وما نشاهده من علاقة العلة والمعلول في العلوم الاخرى ولا سيما العلوم الطبيعية فهو موجود بدقة وبصورة كاملة في علم الروح. واكتشف « هوبز » قانون الجبر في الروح وهو يشبه قانون نيوتن في الميكانيك، وهذا القانون يقول: ان اية قضية روحية لاتولد بدون سبب ولا تزول من غير علة ».

فهذا الموضوع وهو أن الامور الروحية تتبع سلسلة من القوانين الثابتة والمعينة، وموضوع كون القضايا الروحية لاتولد بدون سبب ولا تزول من غير علة وموضوع العلاقات بين الامور الروحية والامور البدنية او الامور الخارجية ـ كل هذه المواضيع تعتبر من بدايات علم الروح، وقد اقام الفلاسفة افكارهم على اساسها، ولم تذكر هذه الامور لاول مرة في القرن=

ولا نستطيع ان نقبل كون هذا المنظر العريض للعالم ـ بكل خصوصياته المحيرة وكل خطوطه وسطوحه واجسامه التي تتجلى لنا على انها متصلة ـ قد خزن واستقر في مجموعة مادية صغيرة من الاعصاب والمخ مكونة من اجزاء منفصلة عن بعضها ومتراكمة وهي بمجموعها اصغر من جسمنا.

= السابع عشر، وانما على العكس من هذا فمنذ القرن السابع عشر فما بعد ظهرت فئة من الفلاسفة في اوربا تناولت مسألة الجبر والاختيار وقالت باختيار الروح، واختيارها يستلزم تحررها من قانون العلة والمعلول، ولكن العلماء يعرفون ان هذه العقائد لم تكن لها قيمة علمية ولا فلسفية.

والمذاهب والاديان ايضا لم تنكر هذا الاصل، وقصارى ما يقوله الروحيون هو أن الامور الروحية تفتقد الخواص العامة للمادة، ولا يقولون انها تفتقد القانون والقاعدة ولا يقولون انها لاعلاقة لها ابدا بالمادة ولا يدعون ان بين الروح والمادة سدا كسد الصين.

وانما الروح ـ حسب آخر الدراسات التي قام بها الفيلسوف الاسلامي الكبير صدر المتألهين ووافق عليها الفلاسفة الذين جاءوا بعده ـ هو الثمرة العليا للمادة، اي انه وليد سلسلة من الرقي والتكامل الذاتي للطبيعة. وحسب هذه النظرية فإنه لايوجد اي سد بين عالم الطبيعة وما وراء الطبيعة، فمن المحتمل ان يتحول موجود مادي الى موجود غير مادي في مراحل من الرقي والتكامل.

وننتقل من هذه المقدمات الى المسألة التي وقع الاختلاف فيها بين الروحيين والماديين وهي:

ما هي حقيقة الروح والادراكات الروحية؟

أهي مجردة من المادة ام هي ظاهرة مادية؟

وبعبارة اخرى نقول: ان الاختلاف في ماهية وكيفية واقع هذه الامور، =

ومن جهة اخرى فنحن نلاحظ اختلافات في اثناء استعمال الحواس (اخطاء الحواس) في الاشياء المحسوسة، ولا يدعنا هذا ان نقول بان واقع العالم المادي الخارج عنا قد ادركناه كما هو وحصلنا عليه بنفسه.

= وحسب ما مر علينا اثباته في المقالة الاولى فانه لايمكن اثبات وجود شيء او كيفية وجوده (ماهيته) الا بوساطة المعايير الفلسفية الخاصة فقط. ولا اختلاف بين الجميع فيما ذكر من هذه الامور الاربعة وهي:

١ ـ وجود الادراكات

٢ ـ حدوث سلسلة من العوامل الخارجية.

٣ ـ حدوث النشاطات العصبية.

٤ ـ وجود سلسلة من القوانين الروحية.

ويثبت العلماء الروحيّون ـ عن طريق عدم انطباق خواص الامور الروحية على الخواص العامة للمادة ـ ان الامور الروحية (وهي تلك الاشياء التي نعيها بالعلم الحضوري) ليست مادية، وحينئذ لايمكن ان تنطبق على النشاطات العصبية. اذن فالنشاطات العصبية مقدمة لظهور سلسلة من الامور غير المادية وليست عين تلك.

اما العلماء الماديون فهم لا يلتفتون الى اصل الموضوع ولا يثبتون لنا ان ما ندركه هو عين هذه النشاطات العصبية وانما يشذون عن الموضوع ويذكرون مواضيع مأخوذة من الكتب الفيزيائية او الفسيولوجية او من علم النفس (باساليبها الخاصة وهي المشاهدة والتجربة مما يبعدنا عن ماهية الامور الروحية وكيفيتها) وهي لاترتبط اطلاقا بما يقوله الفلاسفة. ويتصور هؤلاء ان القائلين بكون الروح والامور الروحية مجردة لايعلمون شيئا مما يقول هؤلاء واذا فرضنا انهم قد أحاطوا بهذا علما لما بقي اي داع لاعتقادهم بتجرد الروح. =

اذن هذه الصورة الادراكية ليست حالة في مادتنا ولا في المادة الخارجة عنا.

وخلاصة الحديث انه لما كانت هذه الصورة الادراكية تفتقد الخواص العامة للمادة (من قبيل الانقسام ـ عدم انطباق الكبير على الصغير) فهذه الصورة اذن غير مادية.

= مثلا يقول الدكتور الاراني في كتيب له بعنوان « البشر من وجهة النظر المادية »:

« تحدث في حال التفكير تغييرات مادية اكبر في قشرة المخ وتتجه كمية أكبر من الدم نحو المخ فيمتص غذاءاً اكثر ويطرد مواد فسفورية اكثر بحيث تزيد كمية هذه المادة في ادرار الشخص المفكر، اما في حالة النوم حيث تقل اعمال المخ فانّه يمتص غذاءا اقل وهذا بنفسه دليل على كون الاثار الفكرية مادية ».

وسائر الادلة التي يذكرها الماديون ايضا من هذا القبيل، اي انها جميعا خارجة عن موضوع البحث، بل ادعى بعضهم اكثر من هذا فقال انني قمت بتشريح البدن فلم اجد اثرا للروح، اذن لاوجود للروح.

وينقل فليسين شاله في القسم المسمى بـ « ماوراء الطبيعة » عن « بروسه » احد علماء وظائف الاعضاء الماديين قوله:

« انني لن اؤمن بوجود الروح الا اذا اكتشفتها تحت مشرط التشريح ».

والحقيقة ان قراءة كتب الماديين تثبت للانسان ان هؤلاء لم يكن لهم اطلاع صحيح وسليم على عقائد الفلاسفة الالهيين والروحيين ولا على آراء هؤلاء العلماء فيما يختص بالله والروح وسائر المواضيع، وتنحصر معلوماتهم في هذا المضمار بما هو شائع بين العامة فيما يتعلق بالروح والجن والملائكة، او بما يقوله المثاليون وهو احط واتفه مما يقوله العامة.

اشكال

قد يعترض انسان على ما ذكرنا فيقول: ان الادراك هو تلك الحالة المادية الحاصلة في المخ والاعصاب. اما موضوع الكبر والصغر والبعد والقرب فقد حلت البحوث العلمية كل اشكال فيه. فالعلم الحديث يعتقد بان جهاز الادراك البصري ليس الا «الة تصوير» دقيقة فحسب، وتتجمع كل الاشعة الواردة في النقطة الصفراء للعين فيتحقق الابصار[1]. ونحن لانرى شيئا سوى تلك النقطة.

---

(١) كانت هناك نظريتان شائعتان بين القدماء بشأن كيفية الابصار وكيفية تحقق الرؤية:

أ ـ نظرية الانطباع.

ب ـ نظرية خروج الشعاع.

ويعتقد اصحاب نظرية الانطباع بان عدسة العين جسم شفاف وصقيل مثل المرآة، ولهذا فكل جسم يقف امامها فان صورة منه تقع على سطحها فيتحقق الابصار. وتنسب هذه النظرية الى ارسطو واتباعه والى محمد بن زكريا الرازي وابن سينا من العلماء المسلمين.

اما اصحاب نظرية خروج الشعاع فهم يعتبرون عدسة العين جسما ينبع منه نور تماما مثل النار والشمس والنجوم، وهم يعتقدون بان العين يخرج منها شعاع من النور فيصطدم بالجسم المقابل لها فيتحقق الابصار.

وانقسم اصحاب هذه النظرية الى فئتين: اولاهما تعتقد ان ذلك الشعاع مخروطي الشكل يقع رأسه في العين وقاعدته على الجسم المرئي، والاخرى تعتقد بانه اسطواني الشكل، وطرفه الواقع على الجسم المرئي يكون دائما في حركة واضطراب. وتنسب هذه العقيدة الى افلاطون وجالينوس=

وكل مافي الامر اننا نقيس بقية الاجزاء من اصغر جزء نشاهده في هذه النقطة، ومن هذه النسب والفواصل بين الاجزاء نظفر بالكبر والصغر النسبيين.

= واتباعهما. واعتنقها من العلماء المسلمين نصير الدين الطوسي وعدة اخرون.

وقد سرد اتباع كل من النظريتين ادلة لصالحهم وضد خصومهم، وهي مذكورة في كتب الفلسفة. ومن جملة الاشكالات التي وجهها اصحاب نظرية خروج الشعاع الى اصحاب نظرية الانطباع هو اشكال عدم انطباق الكبير على الصغير المشار اليه في المتن. واجاب عليه اصحاب نظرية الانطباع بنفس الجواب المذكور في المتن. وهذا الجواب مقبول اليوم بين العلماء الطبيعيين.

وللشيخ شهاب الدين المعروف بشيخ الاشراق عقيدة ثالثة ليست مهمة ولهذا اعرضنا عن ذكرها.

وللفيلسوف الاسلامي الكبير صدر المتألهين رأي خاص في باب حقيقة الابصار فهو يقول: على فرض صحة اية واحدة من هاتين النظريتين فان ذلك لايفسر حقيقة الابصار لان كلتا النظريتين تتعلقان بالعمل الطبيعي (الفيزيائي) للعين، والابصار هو ماوراء العمل الطبيعي. وباثبات هذا العالم لنظريته في باب اتحاد العاقل والمعقول واتحاد الحاس والمحسوس فقد اثبت ان النظر هو لون من النشاط الابداعي للنفس، ويعتبر العمل الطبيعي (الفيزيائي) مقدمة له، فبعد ان يتم العمل الطبيعي تقوم النفس - بقدرتها الفعالة - بابداع وانشاء صورة مماثلة للشيء المحسوس في جانب منها.

يقول صدر المتألهين في الجزء الرابع من الاسفار ضمن رده لنظرية اصحاب الانطباع:

« وهذا بعد تمامه انما يدل على انطباع الشبح فيه لاكون الابصار به ».

وتؤثر في هذه الحال ايضا الكيفيات الاخرى من قبيل الظلال وما يشبهها. والى هنا فان الاختلافات النسبية تكون مؤثرة.

ولما كنا قد قسنا في مشاهداتنا الاخرى حجم باصرتنا

= وفيما يتعلق بنظرية خروج الشعاع يقول:

« نحن لاننكر ايضا تحقق الشعاع من البصر الى المرئي صورته لكن نقول لابد في الرؤية من حصول صورة المرئي للنفس ».

وحسب نظرية صدر المتألهين فان كلتا النظريتين السابقتين تفسران فقط العمل الطبيعي (الفيزيائي) للعين، ولا تفسران حقيقة الرؤية والابصار من الناحية الفلسفية.

وطبق الدراسات الاخيرة للعلوم الطبيعية في موضوع الضوء من جهة وفي كيفية تركيب العين من جهة اخرى فقد اصبح من المسلم ان هاتين النظريتين خاطئتان حتى من ناحية تفسير العمل الطبيعي للعين، اي انه ليس انطباعا ولا خروجا للشعاع. وتقول الدراسات العلمية الحديثة ان جهاز العين تماما مثل الة التصوير (الكامرا)، فالاشعة المباشرة او المنعكسة من الجسم المرئي تقتحم العين وتمر من خلال الغشاء الشفاف للقرنية والرطوبة المائية وتصل الى انسان العين ثم تمر من خلال عدسة العين وترتسم صورة من نور في نقطة معينة حسب خواص العدسات وتسمى تلك النقطة الواقعة في الشبكية والتي ترتسم فيها الصورة باسم النقطة الصفراء.

ويعلم القارىء الكريم ان هذه النظرية الحديثة في كيفية الابصار ولو انها تبطل النظريتين الماضيتين ولكنها لاتمس نظرية صدر المتألهين باي ضرر. وجواب الاشكال المذكور في المتن مبني على نظرية صدر المتألهين، ويتلخص في ان هذه الاعمال الطبيعية (الفيزيائية) لاتستطيع تفسير حقيقة الابصار.

باجسامنا، واجسامنا بالاجسام المغايرة لنا فنحن نعلم اذن وبشكل نسبي الى اي حد يجب علينا ان نكبر هذه الصورة لنقترب من الحقيقة.

واختصارا فاننا في حالة الرؤية نفيد من افكارنا ونستوعب العالم الواسع ونتخيل اننا قد ادركنا هذا الكبر بوساطة ابصارنا.

الجواب

نحن لم ننكر في حديثنا الماضي ايا من هذه الحقائق العلمية وانما كان حديثنا يرمي الى شيء اخر وهو ان ما ندركه باضافة العلاقات التصديقية وفكر المدرك فهو يشكل شيئا واحدا ويوجد من هذا ما يطلق عليه صاحب الاشكال بالصورة الخيالية، وهذه الصورة الخيالية لاتنطبق عليها الخواص العامة للمادة في الوقت الذي تكون فيه هذه الظاهرة ذات خواص مادية حال وقوعها في النقطة الصفراء او في المخ.

وعلاوة على هذا فان هذه العلاقات التصديقية (ان هذا هو ذاك ـ ان هذا بهذا الشكل) لاتقبل الانقسام، ولو كانت هذه ظاهرة مادية وحالة في المخ لانقسمت بانقسام المخ. ومن هنا فاننا لانستطيع ان ننسبها الى اشعة مجهولة ولا الى امواج غير مرئية، لان هذه جميعا امور مادية ولها احكام المادة.

اشكال

نحن لانرى في الخط، والسطح والجسم خواص المادة، وعدم

رؤية شيء لايعني انه غير موجود. ونحن نرى احيانا الخط والسطح والجسم بشكل شيء واحد متصل، وهذا يعني اننا نشاهد اجزاء المادة ولا نشاهد الفواصل (الفراغات)، ولا يعني كوننا قد رأينا انه لاتوجد فواصل وعندئذ نتخيل وجود اشياء ليس لها خواص المادة.

الجواب

لاكلام لنا في صحة هذا الحديث، ولكنه على العكس مما ينتظر صاحب الاشكال فانه يؤدي الى نتيجة لصالحنا فنحن نرى الخط والسطح والجسم بلا فراغات، اذن هذه الاشياء موجودة في ادراكنا بلا فراغات[1]. وبعبارة اخرى نقول: ان صاحب الاشكال يؤكد

---

(١) ان من جملة الادراكات والتصورات الحاصلة للذهن ادراك الكميات المتصلة. ويقال عادة في تعريف الكم المتصل هو تلك الكمية المرتبطة اجزاؤها ببعضها كالخط والسطح. ومن الواضح كون هذا لايعني ان للكم المتصل اجزاءا بالفعل وهي متصلة ببعضها، وانما المقصود منه انه يوجد بين كل جزأين مفروضين حدّ مشترك وليس بينهما انفصال. وهذا بخلاف الكميات المنفصلة التي لها اجزاء بالفعل وتكون تلك الاجزاء مستقلة عن بعضها ومنفصلة. اذن الكم المتصل هو الشيء الواحد الذي له امتداد واتصال كالخط المستقيم والمنحني والدائرة والسطح.

وتوجد في هذا اللون من الادراكات ملاحظتان من الناحية الفلسفية لابد من الالتفات اليهما:

أ ـ ما هو منشأ هذه التصورات ومن اين نشأت هذه المفاهيم؟ قالت مجموعة من الفلاسفة الاوربيين ممن يطلق عليهم اسم العقليين(وهم القائلون بان بعض التصورات تنشأ من الفطرة ولا تنتهي الى الحس) ان منشأ هذه التصورات هو العقل. وتقول هذه الفئة: =

على اننا نتخيل في مورد ادراك الخط والسطح والجسم وجود امور ليس لها خواص المادة اي انه في حدود التخيل قد وجدت اشياء ليس لها خواص المادة، وهذه الاشياء موجودة حقيقة، فالخطأ والصواب والخيال والحقيقة انما هي مفاهيم نسبية وقياسية.

= لما كانت النقطة (ذلك الشيء هو بدون بعد) والخط (ذلك الشيء ذو البعد الواحد) والسطح (ذلك الشيء ذو البعدين) لاوجود لها في الخارج، والموجود في الخارج انما هو تلك الاشياء ذات الابعاد الثلاثة وهي الاجسام، اذن منشأ هذه التصورات لايمكن ان يكون هو الاحساس لان الاحساس فرع كون المحسوس موجوداً في الخارج، وعلى هذا تكون هذه التصورات ناشئة بصورة مباشرة من العقل.

اما الفئة الاخرى فهم الحسيون (القائلون بان جميع التصورات والادراكات منتهية الى الحس) الذين يعتقدون بان منشأ التصورات الرياضية ايضا هو الادراكات الحسية الخارجية. ويزعمون ان تصور النقطة والخط والسطح والدائرة قد حصل للذهن نتيجة لرؤية الاشياء في الطبيعة، ولكن تلك الامور التي نشأ منها ابتداءا تصور هذه المفاهيم ليست هي المصداق الواقعي الدقيق وانما هي نماذج ناقصة للذهن، ثم بعد ان يحيط الذهن بها علما فانه يصوغ بقدرته الفعالة النماذج الكاملة لها. مثلا عندما نرى سم الخياط (ثقب الابرة) فانه يصبح نموذجا للعقل لكي يخترع تصور النقطة الحقيقية وعندما نشاهد خيطا دقيقا او شيئا مدورا كالبدر في الليلة الرابعة عشرة فان هذا يصبح نموذجا للذهن ليبدع تصور الخط والدائرة بمعناهما الهندسي.

وما يقوله العقليون من ان تصور المفاهيم الهندسية لا يستند اطلاقا الى الاحساس فهو غير صحيح، ودليلهم على ذلك غير تام.

(وقد اثبت ذلك في الفلسفة في باب نسبة المقدار الى الجسم)، ولكن =

والصور الخيالية في اذهاننا عندما نقيسها الى الخارج فانها تعتبر خيالا وإلا فأنها حقيقة من الحقائق إذا قصرنا النظر عليها بذاتها.

وما قلناه بالنسبة الى المحسوسات بالحواس الظاهرة يصدق ايضا بالنسبة الى الامور الروحية من قبيل الارادة والكره والحب والعلم والتصديق (وباصطلاح المنطق الوجدانيات)، فنحن نلاحظ هذه الظواهر بوضوح في انفسنا وهي تفتقد الخواص العامة للمادة من قبيل الانقسام والتحول فهذه الظواهر النفسية اذن ليست مادية ايضا.

= هذا المقدار ـ وهو ان ادراك الكميات المتصلة لايمكن بدون تدخل الذهن ونشاطه ـ فهو مورد اتفاق بين العلماء ولم يتردد فيه حتى العلماء الحسيون.

ب ـ سواء أقلنا ان المنشأ الاصلي لتصور الخط والسطح والدائرة هو العقل او الحس (كما في النزاع الماضي) فلا شك بان هذه الامور ـ بكيفياتها وخواصها التي ندركها ـ لاوجود لها في الطبيعة المادية، لامن جهة « ان الخط مثلا له بُعد واحد والسطح له بعدان اما الموجود في الطبيعة فهو الجسم ذو الابعاد الثلاثة » كما يقول العقليون الاوربيون، وانما من جهة كون الموجودات في الطبيعة (اعم من المادة المخية والمادة الخارجية) منقسمة ولها اجزاء ومفاصل، اما هذه الامور في حيز الادراك فهي متصلة، فنحن ندرك مثلا الحد الفاصل بين سطحي المكعب بصورة خط، والحد الفاصل بين جسم ما والفضاء الخارجي بصورة سطح، والرسم الناتج من حركة احد طرفي الفرجار بصورة دائرة، مع اننا نعلم من القرائن العلمية القطعية انه لاوجود للخط والسطح والدائرة بهذه الكيفيات في المجال المادي، بل لعله يقال انه لاوجود للدائرة اطلاقا في الطبيعة، اذن هذه الامور بهذه الخواص المعينة الموجودة في اذهاننا ليست مادية، والذهن هو الذي يصورها في مجاله الذهني او الهندسي المتفاوت عن المجال المادي. =

ويمتد هذا الحديث ليشمل فئة اخرى من الادراكات (وهي الادراكات الغقلية الكلية باصطلاح الفلسفة)، لان هذه المعاني الكلية تقترن بسلسلة من الخواص التي يمتنع وقوعها في المادة، ولو انها كانت تنطبق بنحو من الانحاء على المادة (مثل المفهوم الكلي للانسان الذي يصدق على كل انسان خارجي مع انه لايوجد انسان في عالم المادة ينطبق على كل انسان، وانما كل انسان موجود في الخارج فهو لاينطبق على اكثر من واحد).

ان هذه المعاني الكلية ثابتة ومطلقة وكلية، وليس هناك موجودات بهذه الصفات في عالم المادة، وكل ما عندنا في عالم المادة فهو شخصي ومتغير ومقيد. اذن هذه المجموعة من الادراكات لابد من اعتبارها مجردة من المادة ايضا.

برهان آخر

لو نظرنا الى العلم بصورة دقيقة ووجدان صافٍ لوجدنا ان

= ونحن نرسم في اذهاننا خطوطا واشكالا للمواضيع الهندسية ثم نصدر عليها احكاما ثابتة قطعية. فنحن مثلا نرسم في اذهاننا دائرة او مثلثا ثم تصدر عقولنا الاحكام الخاصة بالدوائر والمثلثات بشكل يقيني وقطعي (تعتبر الرياضيات من اكثر العلوم يقينية) مع ان هذه الاحكام لاموضوع لها في الطبيعة المادية.

يقول فيلسين شاله في كتاب « معرفة المناهج » (methodologid) في فصل « اسلوب الرياضيات »:

« ان الذهن يرسم الاشكال الهندسية في فضاء موهوم شبيه بالمكان =

الصورة العلمية لا تتلاءم مع التغير، وبتعبير فلسفي فإن حيثية العلم غير حيثية التغير والتحول، ولما كان الموجود المادي هو عين التغير والسيلان فلا بد ان نحكم بان سنخ العلم غير سنخ المادة.

وللتوضيح نذكر من حالات العلم والادراك حالة المعرفة والتذكر فلو ادركنا شيئا ما ثم عدنا لندركه مرة اخرى لعرفنا ان ما ادركناه في المرة الثانية هو بنفسه الذي ادركناه في المرة الاولى[1]. وهكذا

= المحسوس ولكنه ليس هو بعينه. والمقصود من المكان المحسوس هو البيئة التي يجد فيها الانسان الاشياء الخارجية، وهذه البيئة يدركها الانسان البصير بوساطة عينيه، اما الانسان الاعمى فهو يدركها بوساطة اللمس واعانة من السمع. والمكان المحسوس دائما مليء بالاشياء، ولما كانت هذه الاشياء مختلفة من حيث المقاومة فالمكان المحسوس يصبح غير متجانس ومحدودا ايضا لان المسافة التي يمكن منها سماع الصوت او الرؤية محدودة، اما الفضاء الهندسي فهو ـ على خلاف المكان المحسوس ـ بيئة فارغة متجانسة قابلة للقسمة الى غير نهاية».

وخلاصة هذا الحديث هي ان ادراكاتنا للكميات المتصلة لاتتطابق مع الخواص المعينة للمادة، اذن لابد ان نعتبر هذه الادراكات غير مادية.

(١) ان موضوع قدرة الذهن على حفظ ما جاءه عن طريق الحواس (قوة الحافظة) ثم تذكر ذلك ثم تقييم هذا التذكر بانه هو الذي قد ادركناه سابقا او ليس هو بعينه، ومعرفة انه ليس ادراكا جديدا ـ إن هذه المواضيع جميعا تعتبر من اشد المسائل الروحية غموضا ومن اكثر الاسرار خفاء.

والدقة الفلسفية في هذا الموضوع تقود حتما الى الاعتقاد بان الجهاز الروحي والادراكي فينا هو وراء الاعصاب والنشاطات العصبية، وعلى العكس من فرضيات الماديين فنحن لانستطيع ان نعتبر الادراكات من الخواص المعينة للمادة. =

الشيء الذي ادركناه ثم نسيناه او غفلنا عنه ثم تذكرناه بعد ذلك فاننا نلاحظ ان ما تذكرناه الان هو نفسه الذي ادركناه سابقا، مع ان ما ادركناه في الحالتين لو لم يكن واحدا حقيقيا ولو لم يكن له

= ولكي نهيء ارضية صلبة للاستدلال نشرح اولا كيفية هذا الاستعداد الذهني حسب ما يشعر به كل فرد منا حضورا ووجدانا وحسب ما فصله علماء النفس، ثم نذكر النظريات العلمية والفلسفية العائدة الى هذا الموضوع.

لاشك في ان الانسان اذا احس بشيء بوساطة احدى حواسه فانه يستطيع في المستقبل ان يستحضر في ذهنه ذلك الشيء من غير حاجة الى الاحساس به من جديد. فمثلا لو لقي صديقه يوما في مكان معين واجرى معه حديثا فان خاطرة تترسب في ذهنه من هذا اللقاء والحديث وهو يستطيع - في كل وقت يحب - ان يستعيد ذلك اللقاء والحديث وان يستحضر تلك الصور والكلمات في ذهنه مع التفاته الى أن هذه الخواطر الفعلية ليست متوهمة ولامن اختراع ذهنه وليست احساسا جديدا ايضا، اي ان ذلك اللقاء والحديث لم يتجدد مرة اخرى، وانما هذه الخواطر تتعلق بذلك اللقاء والحديث الذي تم في الماضي.

اما علماء النفس فهم يقولون ان ذهن الانسان يجتاز اربع مراحل منذ يقع ذهنه تحت تأثير العوامل الخارجية للاحساس وحتى استحضار ذلك الشيء في الزمان اللاحق دون تأثير العوامل الخارجية للاحساس مرة اخرى:

أ - مرحلة الاحساس الابتدائي: اي ان الشيء لابد من الاحساس به اولا حتى يستطيع الذهن ان يحتفظ به ويتذكره، ومن البديهي ان الشيء اذا لم ترد صورته الى الذهن من الخارج فان التذكر عندئذ لامعنى له.

ب - مرحلة الحفظ: فالصورة الواردة الى الذهن اذا لم تترك فيه اثرا (او لم تبق فيه) فليس من الممكن ان تحضر في الذهن من جديد دون تأثير العوامل الخارجية. =

ثبات وبقاء مما يحافظ على العينية لما كان هناك معنى لتحقق المعرفة والتذكر. ونحن نعلم ان لدينا معارف وتذكرات قد يناهز عمرها السبعين عاما او اكثر او اقل وفي خلال هذه السبعين من الاعوام قد تغيرت ـ عدة مرات ـ اعصابنا ومخنا بكل ما تحتوي من مادة.

اشكال

ويجيب العلماء الماديون على هذا الدليل بان التغير والتدل

= جـ ـ مرحلة التذكر: اي الالتفات الى تلك الخاطرة الماضية او احضار الماضي في صفحة الذهن.

د ـ مرحلة التشخيص: اي تمييز هذا التذكر وانه بنفسه ذلك الماضي وليس إحساساً جديداً ولا تخيلاً ووهمياً.

اما النظريات والفرضيات العلمية فهي تتعلق بالمرحلة الثانية من هذه المراحل الاربع وهي مرحلة الحفظ.

وهي تشرح حال الصور المدركة في الفترة التي يغفل عنها الذهن وباية صورة هي تُحفظ فبالنسبة الى المثال الماضي نتساءل: ماهو حال صورة اللقاء والحديث بعد لقائها وانتهاء الحديث في الفترة التي يكون فيها الذهن غافلا عنها؟ وكيف تحفظ هذه بحيث نستطيع أن «نتذكرها» في المرحلة الثالثة وان « نقيمها » في المرحلة الرابعة؟

هذه بعض النظريات المهمة في هذا المضمار:

كان يعتقد بعض الحكماء اليونانيين القدماء ان صورة ترتسم في الذهن من الشيىء المدرك وتبقى تلك الصورة في المخ وليس لهذه النظرة مؤيدون في عصرنا الحاضر. وهي مردودة من جهات عديدة. =

الحاصلين في المخ انما هما دقيقان وقد حصلا بالتدريج ولا يستطيع الادراك ان يستوعبهما، ومن ناحية اخرى فان الجزء الجديد يحل محل الجزء القديم بمنتهى السرعة، ويتخذ الجزء الجديد لنفسه مثل الخواص التي كانت لذلك الجزء القديم بحيث لايستطيع ان يتابع ذلك ادراكنا، ومن هنا فهو يتخيل ان الجزء الجديد هو بنفسه الجزء

= يقول ديكارت: ان التأثيرات الابتدائية توجد خطوطا في المخ وكلما مرت الروح على هذه الخطوط فانه يوجد تأثير يشبه التأثير الاول.

وتكون الروح حسب هذه النظرية موجودا مستقلا بذاته عن البدن، والشيىء الوحيد المتبقي من الادراكات هو تلك الخطوط المخية.

ويرفض هذه النظرية الفلاسفة الروحيون والفلاسفة الماديون.

وهناك نظريات اخرى ليست مهمة، ولهذا فنحن نهمل ذكرها ونقصر الحديث على ذكر نظريتين احداهما تقول بكون الحافظة شيئا ماديا وقد اختارها ماديو عصرنا الراهن وشرحها اتباع المادية الديالكتيكية، والاخرى تقول ان الحافظة ليست امرا ماديا وذلك حسب الاسس الخاصة لمذهب صدر المتألهين الفلسفي، وسوف نتناول ضمن هذا الحديث الاشكالات التي ترد على النظرية القائلة بمادية الحافظة ونحن نبين هاتين النظريتين تحت عنوان « النظرية الروحية » وعنوان « النظرية المادية ».

النظرية الروحية:

يعتبر اصحاب هذه النظرية الادراكات من النشاطات المباشرة للنفس (وهي جوهر غير مادي) ويعتبرون الاعمال العصبية مقدمة لوجود هذه الادراكات فقط. وحسب هذه النظرية تكون نسبة الادراكات الى النفس كنسبة الفعل الى الفاعل، وبالاصطلاح الفلسفي فان لهذه الادراكات قيام صدور وليس قيام حلول، وتبقى هذه الصور الادراكية بنفسها في ناحية من النفس. والتذكر انما هو الالتفات الى تلك الصورة الاولى.

القديم وهذا يشبه مالو نظرنا الى صورتنا منعكسة في ماء صاف يسير هادئا فاننا نتخيل ان صورتنا في الماء ثابتة، بينما نحن نرى - في الواقع - في كل لحظة صورة جديدة ولكننا لانلاحظ ذلك. ولا بد ان نتصور تبدل المدركات بهذا الشكل بعينه.

وحسب هذه النظرية فان الصور الادراكية الاولى تحفظ بنفسها ثم تُتذكر وتُقيم.

النظرية المادية:

ان اصحاب هذه النظرية (وان كانوا لايستطيعون ابداء الرأي بشكل قاطع) يقولون: على العكس من النظرية السابقة فان الادراكات الاولى لاتحفظ بعينها لان الادراك عبارة عن نشاط الاعصاب، ولا يمكن ان يكون للاعصاب نشاط مستمر بالنسبة الى شيىء واحد، اي ان نشاط الاعصاب يتجه في كل لحظة الى شيىء خاص، وما دام الشيىء غير متوجه اليه فمن المؤكد كون السلسلة العصبية لانشاط لها بالنسبة الى ذلك الشيىء، اذن في حالة عدم التوجه لاتوجد الخاطرة المدركة بصورة ادراك ولا يمكن ان تكون كذلك. ويزعم هؤلاء العلماء ان الشيىء اذا أدرك مرة واحدة فهو يترك اثرا في نقطة معينة من المخ، فمثلا تظهر خلية او اكثر، وكلما اثيرت تلك النقطة وهيجت بتأثير احد العوامل الخاصة (كالارادة وغيرها) فان الاعصاب تبدأ نشاطها من جديد وتولد الادراك الاول مرة اخرى. ففي المثال السابق مادام الانسان غير ملتفت الى اللقاء والحديث مع الصديق فان ذلك غير موجود في الذهن بشكل خاطرة ادراكية، وانما يوجد منها اثر فقط في نقطة معينة من المخ، وفي اي وقت تهيج هذه النقطة فهي تبعث على توليد تلك الخاطرة مرة اخرى، ويتخيل هذا الشخص ان هذه الخاطرة قد بقيت محفوظة طيلة هذه الفترة.

وعلى هذا يصبح التذكر - حسب هذه النظرية - توليدا جديدا، وهذا مخالف للنظرية الاولى التي لاتعتبر التذكر توليدا جديدا. =

جوابه

نحن ـ كما ذكرنا في جواب الاشكالات الماضية ـ لانريد ان ننكر حدوث الاعمال الفيزيائية في المخ ولا نريد ان ننفي التحول ولاالتغيير في الماديات، وانما نركز الحديث حول مفهوم هذه الجملة (نحن نتخيل ان هذا الجديد هو بنفسه ذلك القديم) ونقول ان هذه الوحدة المتخيلة بين الجديد والقديم لاتتلاءم مع كون الادراك

= ولالقاء الضوء بشكل اكبر على نظرية الماديين في موضوع مادية الحافظة ننقل شيئا من اقوالهم:

يقول الدكتور الاراني في كتاب« يسيكولوجي » ص ١١٧ :

« لابد من الالتفات في عمل الحافظة الى انه: كيف يثبت التأثير او الاحساس في الروح؟ وكيف يحفظ؟ وكيف يولد مرة اخرى؟ وكيف تجسم الروح قضية حدثت في الازمنة الغابرة؟ ».

ويجيب على هذه الاسئلة في الصفحة (١١٨) قائلا:

« يقال ان قنوات ارتباط توجد بين القضايا، وتبقى هذه القنوات في المخ... ووجود هذه القنوات هو الذي يبقي القضايا في الذاكرة، وتهييجها هو الذي يبعث على تذكر تلك القضايا مرة اخرى ».

ويقول في الصفحة (١١٦) بامتعاض وتردد:

« ليس من المعروف كيفية بقاء ارتباط الحافظة بالروح مدة طويلة، وكيف يستطاع توليد قضية معينة في الروح مرة اخرى. ولكنه يمكن معرفة ان الشخص في حال تذكر القضايا يُحْدِث تغييرا في مخه بصورة ارادية، ويشمل هذا التغيير حالة ضغط الدم ودرجة الحرارة والعوامل الفيزيائية الاخرى ». =

ماديا. ويحتمل ان يكون هذا الادراك خطأ اذا قسناه الى الخارج ولكنه لايمكن ان يكون خطأ اذا نظرنا اليه بحد ذاته اي بما انه صورة خيالية.

وبناء على قول هؤلاء العلماء الماديين فانه لا يمكن ان يتحقق التصديق (المقابل للتصور) لأن الذهن بمجرد ان يفرض الموضوع ثم يذهب الى المحمول ليحمله على الموضوع فانه سيجد الموضوع قد ذهب وحل محله موضوع جديد آخر، وعندئذ يمتنع الحمل وتبطل كل قضية.

وبالاضافة الى هذا فانه لايرتبط اي جواب باي سؤال، ولا يرتبط اي ابطال باي اثبات، ولا اي ذيل باي صدر.

= وحسب النظرية المادية يصبح جهاز المخ مثل جهاز التسجيل الذي يحفظ الصوت على صفحة الشريط. فكما ان الشريط المغناطيسي له خاصة حفظ الكلمات التي تلقى امام اللاقطة، اي ان الكلمات تترك اثرا في نقاط خاصة من الشريط فاذا هُيّجت تلك النقاط بعوامل فنية خاصة فانها تولد صوتا مماثلا تماما للصوت الذي صدر امام اللاقطة. والصوت ليس باقيا بشكل مستمر وبحالته الصوتية في الشريط وانما توجد حالته الصوتية فقط عند تهييج تلك النقاط الخاصة. والمخ ايضا كذلك فإذا اثرت العوامل الخارجية على سلسلة الاعصاب فانها تولد رد فعل، ورد الفعل هذا ليس إلا خاصة الادراك، ثم يبقى من ذلك اثر في نقطة معينة من المخ ولسنا نعرف لحد الآن كيفية هذا الاثر، والذي نعرفه فقط هو ان الادراك ليس موجودا بشكل ادراك في حالة عدم الالتفات وعدم نشاط المخ بالنسبة الى ما ادركه سابقا. ولكنه في اي وقت تهيج فيه تلك النقطة المعينة فان الادراك الاول يولد مرة اخرى.

وترد على هذه النظرية اشكالات مهمة نذكر منها:

أ ـ حسب هذه النظرية فانه لا بد ان نخصص لكل مفهوم ذهني خلية واحدة او اكثر، وهذا مرفوض لعدة اسباب: =

والوجدان السليم لايذعن ابدا لهذا اللون من التشكيك ولا يقر هذا النوع من السفسطة.

اشكال

قد يقال ان ذهننا وفكرنا له خاصة التحول والتغير وهكذا

= اولا: من البديهي اننا عندما ندرك او نتذكر احد المفاهيم فان الخلايا تعمل جميعا وليس خلية واحدة او عدة خلايا. فمثلا عندما ننظر الى شيء فان خلايا البصر تعمل جميعا، واذا نظرنا الى شيء آخر فان تلك الخلايا بنفسها تعود لتعمل مرة اخرى، وهكذا الحال عند التذكر والسماع وغيرهما. ولورود مثل هذا الاشكال فقد تردد الماديون انفسهم في صحة هذه النظرية، فقال الدكتور الاراني في صفحة (١٠٠) من كتاب « يسيكولوجي »:

« ان الروح تستطيع في كل وقت ان تولد الصور المجسمة، فهي تستطيع مثلا ان تجسم رجلا او كلبا بجميع او اغلب صفاته. ولم يستطع العلم لحد الآن ان يبين كيفية توليد هذا الشكل المجسم في الروح. وتوجد في هذا الباب عقائد متباينة. مثلا لو فرضنا انه بعد رؤية كلب معين تستعد خلايا معينة من المخ لتوليد كلب مجسم فلابد في هذه الحال من تخصيص فئة معينة من الخلايا لكل شيء، وهذا الامر مشكوك فيه لأن عدد الخلايا حينئذ سوف لن يكفي تلك الاشياء التي لا تعّد ولا تحصى ».

ثانيا: اذا فرضنا ان خلية واحدة او عدة خلايا تتأثر عند رؤية أو سماع شيء ما، وخلية او عدة خلايا اخرى تتأثر عند رؤية أو سماع شيء آخر فاذا تكرر سماعنا او رؤيتنا لذلك الشيء الاول فلماذا لا تتأثر خلايا اخرى وانما تتهيج تلك الخلايا التي تأثرت اولا ويتحقق لتذكر ؟=

مدركاتنا (الصور العلمية) لان اصل الجميع هو المادة وهي في تغير وتحول دائمين، ولكن لما كانت المادة هي الاصل لهما معا فالتغير الحاصل فيها من حيث السرعة والحركة حاصل فيهما ايضا بنفس السرعة والحركة، ومن هنا فنحن نتخيل مدركاتنا (الصور العلمية)

= ب - من خواص الحافظة - كما مر علينا - التقييم، وهو النظر الى هذا التذكر على اساس انه بنفسه ذلك الادراك الاول وليس ادراكا جديدا وليس وهماً ولا معنى له ايضا. ولا ينسجم هذا مع كون الحافظة مادية، لانه اذا فرضنا ان المخ بالنسبة الى الادراكات مثل جهاز التسجيل فلا بد ان يتصف بهذه الصفة وهي انه متى ما هيجت فيه تلك النقطة الخاصة فهو يولد ادراكا يشبه الادراك الاول من جميع الجهات كما يولد جهاز التسجيل صوتا يشبه تماما الصوت الاول وليس هو بعينه، بينما نحن نعلم - حضورا ووجدانا - ان لذهننا خاصة التقييم اي انه يحكم بآن هذا هو ذاك وليس توليدا جديدا ولا فعلا جديدا.

وملخص هذا الإشكال اننا لا نستطيع ان نقبل كون الحافظة مادية وذلك لاننا ندرك ان قوة الحافظة تتصف بالعينية اي ان ما نتذكره هو عين ما ادركناه سابقا.

جـ - يتغير المخ بكل محتوياته وهو دائما في معرض التحول والتبدل، والمادة المخية تتغير عدة مرات بكل محتوياتها خلال الفترة التي يعيشها الانسان لمدة سبعين عاما مثلا وتحل محلها مادة اخرى، بينما تبقى الخواطر النفسية ثابتة وغير متبدلة سواء أكانت « تصورات » مثلما لو رأينا صديقا في أيام طفولته او تذكرنا معلما فارقناه منذ انهينا المرحلة الابتدائية، اوكانت « تصديقات » كما لو سمعنا في المرحلة الابتدائية بان ارسطو كان تلميذا لافلاطون وقد اذعنا لذلك (وهذا هو التصديق بالمعنى المنطقي).

وخلاصة القول فان كل التصورات والتصديقات السابقة باقية على حالها ولو كانت هذه حالة في المادة لتغيرت بتغيرها قطعا. =

ثابتة. وهذا يشبه مالو تحرك جسمان بحركتين متشابهتين من حيث السرعة والجهة فان هذين الجسمين سوف لن يتغير موقع احدهما من الاخر ويظلان في حالة ثابتة.

وجوابه

ان حديثنا عن هذا الظن والتصور هو نفس حديثنا

=واما مثال الصورة المنعكسة في الماء الجاري الهادىء المذكور في المتن منسوبا للماديين فهو ليس إلا مثالا شاعريا، لاننا نرى تلك الصورة ثابتة بسبب كون الصورة ثابتة في الخيال، ولو فرضنا انها غير ثابتة حتى في الخيال لما امكننا ان نتخيلها ثابتة.

وخلاصة هذا الاشكال اننا لا نستطيع ان نقبل كون الحافظة مادية وذلك لأن من خواص قوة الحافظة ثبات الادراكات الذهنية.

واهم دليل يتمسك به الماديون لاثبات كون الذاكرة مادية هو اننا نشاهد عمليا كون الحافظة مرتبطة ببعض اقسام المخ. وصحيح ان كثيرا من الاعمال الروحية من قبيل الحافظة لم يعيّن مكانها بدقة فيه ولكنه من المقطوع به ان الذاكرة تنعدم باختلال بعض اقسام المخ.

اذن يعرف من هذا ان الحافظة من خواص التكوين المادي للمخ.

ويمكن اساسا دعم هذه النظرية بطريقتين:

اولا: عروض النسيان: لاشك ان كل انسان بل وحتى الحيوان ايضا مع التفاوت يعرض له النسيان، ولا يوجد انسان يتذكر كل حوادث حياته، ولو كانت الذاكرة غير مادية لم يكن هناك معنى للنسيان لأن النسيان هو زوال الصور الادراكية من صفحة الذهن، ولو كان للروح وجود مستقل عن البدن وكانت الصورة الادراكية معلولة للروح وغير مادية لوجب ان=

السابق. وعلاوة على ذلك فاننا نضيف ـ بخصوص هاتين الحركتين المتشابهتين ـ ان هذا السكون النسبي ان لم يكن له واقع فهو على مستوى التخيل ثابت وان قلنا إن له واقعا اذن ثبت ان في العالم الخارجي موجوداً ثابتاً ليس له خاصة التغيير التي للمادة. وهذا اشكال على الماديين انفسهم وليس موجها الينا.

ويعود الماديون ليقولوا

لايوجد في العالم الطبيعي تأثير من طرف واحد كما اثبتت ذلك التجارب العلمية، فكل مؤثر يحتاج الى متأثر له دخل في وجود الاثر

= تكون تلك الصور باقية دائما لأن علتها وهي الروح المجرد باقية كما يعتقد الروحيون، وكل معلول يتبع علته في البقاء. اما علة النسيان حسب النظرية المادية فواضحة، وهي تلك التغييرات الحاصلة في المادة العصبية. واختلاف الاشخاص في قوة الحافظة يعود الى وضع المادة العصبية فيهم.

يقول الدكتور الاراني:

« قدرة الحافظة في كل شخص منوطة بقدرة مادته العصبية على حفظ التغييرات فكلما استطاعت ان تحفظ التغيير بصورة افضل فان قدرة الحافظة تزداد ».

ثانيا: عروض الامراض للحافظة في اثر بعض الاختلالات الحاصلة في المخ. فكثيرا ما يقع ان يفقد الانسان كل ذكرياته الماضية او قسماً منها في اثر مرض يصاب به او في اثر ضربة قوية توّجه الى مخه. فبعض المصدومين في الحرب من الذين اصيبوا في رؤوسهم وجماجمهم لم يستطيعوا بعد تماثلهم للشفاء ان يتذكروا اسماء آبائهم وامهاتهم ومدنهم =

فيكون هذا مؤثرا ايضا من هذه الجهة، فالاثر اذن قد حصل بمشاركة طرفين. وهذا الوليد قدوجدمن مجموع الاب والام (المؤثر والمتأثر) الماديين. ومن هذا نعلم ان الادراك الحسي ايضا يحصل نتيجة للتأثير المتبادل بين المادة الخارجية وسلسلة الاعصاب او المخ فيما نشاهده لدى الموجودات الحية ولا سيما الانسان. ولما كان تأثير الاعصاب والمخ لامعنى له بدون وجود المادة الخارجية، وتأثير المادة الخارجية لامعنى له بدون تأثر الاعصاب والمخ، وكذلك التأثير والتأثر الحاصلان بين المادة الخارجية والاعصاب والمخ لامعنى لهما بدون ظهور اثر مادي في سلسلة الاعصاب والمخ (وكل منهما تركيب خاص من المادة)، والعكس صحيح ايضا، اذن يصبح الادراك الناتج من التأثير والتأثر خاصة من الخواص المادية التي تظهر في المخ.

= وحتى اسماءهم. اذن نعرف من هذا ان الحافظة شيء مادي ولذلك فقد ذهبت في اثر وقوع الاختلال في المخ.

وجوابنا على هذا الاستدلال بأننا نقصد بقولنا « الحافظة ليست مادية » ان الصور الادراكية تحفظ فيما وراء المادة، اما التذكر الذي هو عبارة عن احضار الصور الادراكية في الصفحة الظاهرة للذهن فهو لون من الوان « الفعل »، وقد اثبت في الفلسفة ان الروح في افعالها تحتاج الى المادة وتستخدمها بعنوان كونها « آلة للفعل ». وعلى هذا فالنسيان الحاصل نتيجة لطول المدة في الحالات الاعتيادية أو الحاصل بسبب الاختلالات المخية لا يعني ان الخواطر الذهنية قد انعدمت من أساسها وانما يعني ان الروح قد فقدت قدرتها على احضار تلك الخواطر على سطح الذهن (تذكرها) لأن « آلة الفعل » قد انعدمت.

يقول برجسون - حسب ما ينقل ذلك المرحوم فروغي - : =

ولما كان المخ يتمتع بميزة التوليد ويستطيع ان يتأثر بفكره (وليس الفكر الا خاصة مادية جديدة، وهذا التأثير الثاني يحدث بشكل جبري نتيجة لتأثير الطبيعة والبيئة) فهو اذن يستطيع ان يولد الافكار الجديدة التي لاتستطيع الاعصاب ان تكتسبها من الخارج. وهو يستطيع ان يصل العلم بالعلم، وان يوجد المعلومات الروحية والمعنوية والقوانين الكلية من قبيل اكتشافه لقانون العلة والمعلول، وان يحول المعلومات الحسية من احدى الحواس الى الاخرى.

هذه اقسام مختلفة من الافكار والادراكات التي تولد في المخ

= « الفرق بين الحافظة والذاكرة ان الحافظة هي التي تحتفظ بصور الاشياء والمعاني وهي ليست امرا ماديا ولا من خواص المخ، بل على العكس من ذلك فالمادة تحجب الحافظة وتسبب النسيان. اما الذاكرة فهي عمل المخ. فصور الاشياء والمعاني محفوظة دائما في الحافظة ولا تنمحي ابدا. اما المخ فهو مثل ستار يُسدل على الحافظة. والذاكرة قوة تنبعث من المخ في اوقات محددة، وبأسباب معينة فتكشف ذلك الستار ويتذكر الانسان ما سُجّل في الحافظة. والذاكرة عمل والعمل من وظائف الجسم. والمخ الذي يعطي الذاكرة صورتها انما هو جزء من الجسم، ولكن الحافظة مخزن للصور، والصور ليست ذوات وانما هي معانٍ والمعاني لا تحل في مكان ».

والدليل على ان الصور الادراكية لا تنعدم بسبب طول المدة او الاختلالات المخية وانما تفقد الروح قدرتها فقط على التذكر واحضار تلك الصور لانها تحتاج الى المادة هو ان التجارب النفسية المتعددة قد اثبتت انه في الحالات غير الطبيعية او بالضغوط غير العادية التي تسلّط على الروح يتذكر الروح كل الحوادث الماضية التي كان قد نسيها.

ويعتبر هذا الموضوع من المسلمات في علم النفس الحديث. ونكتفي هنا بنقل كلام الدكتور الآراني الذي يعدّ احد الماديين القائلين بان الروح =

متعاقبة وليس لها من هوية سوى تلك الخاصة المادية التي يتركب منها المخ.

الجواب

نحن لانريد ان ننكر شيئا مما ذكرتموه (وهو ان الانسان في اثناء

= خاصة من خواص المادة، يقول في الصفحة (١١٧) من كتاب «يسيكولوجي»:

«الم يعلم لحد الآن بصورة قطعية ان القضايا التي تحدث في الحياة بصورة متوالية أهي ثابتة وباقية في الروح أم لا ؟

فنحن نلاحظ من ناحية ان اغلب القضايا الجزئية في الحياة قد نسيناها تماما بحيث ان بعضها لا نستطيع ان نولده في الروح مرة اخرى اي نحن لا نستطيع ان نتذكره، ولكنه من ناحية اخرى تشير التجارب المتعددة في الحالات غير الطبيعية - كما في التنويم المغناطيسي (hypnose) - الى ان الاشخاص المدمنين على المخدرات والاشخاص المشرفين على الموت بسبب الجوع وغيرهم عندما يزول ذلك العامل غير الطبيعي فان هؤلاء الاشخاص يعلنون انهم قد تذكروا قضايا بَعُدَ العهد بها وحدثت لهم في مراحل حياتهم الاولى».

ويعلن جماعة من العلماء ايضا ان الانسان في حالة الاحتضار يتذكر كل الحوادث التي مرت عليه طيلة فترة حياته.

وبهذا تكون الدراسات العلمية قد تركت الباب مفتوحا لاحتمال استحضار الروح - بعد مفارقته للبدن - كل الحوادث الضخمة والتافهة وكل الاعمال الطيبة والرديئة التي مرت عليه خلال الحياة. وهذا هو بنفسه ما كان يعلنه الفلاسفة الالهيون منذ قرون متطاولة.

الادراك يقوم ببعض الاعمال الفيزيائية)، ولكننا نلفت النظر الى المثال الذي اوردناه في مطلع هذه المقالة (وهو مثال الصورة التي تحكي نزهة عائلية) والى الرؤيتين اللتين يستطيع الانسان ان ينظر بهما الى تلك الصورة. فالرؤية الاولى تنقل الانسان الى ما خلف الصورة من واقع، والرؤية الثانية تحبس الانسان على مشاهدة النقاط السود والبيض المتناثرة على صفحة الورقة ثم نتساءل:

مع اية رؤية من هاتين ينسجم هذا الذي ذكرتموه اخيرا؟

انه ينسجم مع الرؤية الثانية، ولكن تلك الرؤية لاتنطبق على حقيقة الفكر والادراك. اما الرؤية الاولى التي تنطبق على حقيقة الفكر والادراك فهي لاتنسجم مع حديثكم.

والغريب ان هؤلاء العلماء الماديين قد نسوا محل النزاع (وليس هذا النسيان بعيدا عن التناسي المقصود) وهم يجّرون الخصم الى النزاع فيما هو مسلم بين الجميع[1]

ولايريد احد ان يقول بانه اثناء حصول الادراك لاتوجد في الانسان تلك الخواص المادية المتعلقة به. ولا يقصد احد ان الاحياء ـ ومن جملتها الانسان ـ لاتستعمل المخ والاعصاب اثناء تفكيرها وادراكها (والقائلون ببقاء النفس بعد مفارقة الجسم واستمرارها في ادراكها لايريدون المساس ـ من قريب ولا من بعيد ـ بهذا الذي ذكر كما سوف يأتي ان شاء الله)، ولكن الحقيقة انه لايمكن التغافل ايضا عن كون ادراكاتنا الواسعة وافكارنا العميقة ليس لها شيء من الخواص الضرورية للمادة من قبيل: الاجزاء،

---

(١) ليرجع القارىء الى التعليقة الموجودة في الصفحات (١١٥ ـ ١٢٠).

الانقسام، التحول، التشخص، وحينئذ كيف نستطيع اعتبارها مادية؟

ألسنا نثبت كل حقيقة بوساطة خواصها الضرورية؟

وبغض النظر عن هذا نقول: اذاكان فعلا ما ندركه ليس الا هذه النقاط السود والبيض في الصورة (حسب الرؤية الثانية) والمنعكسة في طبقات المخ وشعيرات الاعصاب فكيف استطعنا ان نجد الواقع الخارجي فيها؟

وكيف استطعنا ان نحيط علما بذلك الواقع الخارجي[1]؟

فلو ان الانسان لم يكن قد شاهد من قبل ما تحكيه تلك الصورة

---

(١) قد مرّ علينا هذا الموضوع في نهاية المقالة الثانية ص ١٠٢ ـ ١٠٦. وعرفنا ان النظرية المادية تدعي ان العلم والمعلوم متباينان في الوجود والماهية. وفرضوا رابطة وحيدة بين العلم والمعلوم وهي رابطة التوليد. وذكرنا هناك ان هذه النظرية مثالية محضة لأن الكاشفية ـ التي هي صفة ذاتية للعلم ـ تسلب منه، وبسلب هذه الصفة عن العلم لا يبقى لنا اي سبيل لأثبات العالم الخارج عن الذهن. واما تصور الماديين انهم يستطيعون اثبات العالم الخارجي عن طريق اعتبار الادراكات وليدة التأثيرات الخارجية فهو تصور مخطىء لأن اثبات الخارج فرع كوننا نستطيع تصوره واستحضاره في اذهاننا حتى نستطيع ان نحكم بأن هذا الشيء الذي تصورناه موجود في الخارج، واذا بنينا على ان كل ما يظهر في الذهن فهو غير الواقع الخارجي من جميع الجهات فسيصبح من المستحيل ان ينعكس الواقع الخارجي في الذهن. وملخص الكلام فان االفرضية الخاطئة للماديين في باب حقيقة العلم والادراك تؤدي الى انه ليس هناك احد على الاطلاق يستطيع ان يدرك الواقع الخارجي.

في الواقع ثم نظر الى هذه النقاط السود والبيض في الصورة فان ذلك ليس كافيا لينقل الناظر للصورة الى ماتحكيه من واقع.

اشكال

يقول هؤلاء العلماء نحن مضطرون للاعتراف بـالمغايـرة بين العلم والواقع الخارجي حسب القانون الاتي:

لو فرضنا ان المعلوم الذي هو جزء من الواقع الخارجي هو (أ)، والجزء المتأثر من المخ بالمعلوم هو (ب)، فالاثر الذي هو الفكر والادراك سيكون مساويا لـ (أ+ب)، ولا يساوي (أ) وحده ولا (ب) وحدها.

الجواب

اذا فرضنا ان المعلوم هو (أ)، والجزء المتأثر هو (ب)، والاثر المادي المفروض هو (ك)، والصورة العلميـة هي (جـ)، فهذا القانون لايكون صحيحا إلا اذا اثبتنا ان (جـ = ك)، وفي غير هذه الصورة لاتصبح له اية قيمة.

ونستطيع ان نعبّر عن هذا باللغة الفلسفية فنقول ان الموجود، الذهني والموجود الخارجي متحدان في الماهية مختلفان في الوجود، والشيء المستحيل هو اتحاد موجودين مستقلين في الوجود، وليس مستحيلا اتحاد وجودين في الماهية مع اختلافهما في الوجود فأحدهما له وجود خارجي هو منشأ للآثار والآخر له وجود ذهني (غير خارجي) ليس منشأ للآثار.

اشكال

صحيح ان الصورة العلمية او الفكر والادراك ليس لها بعض خواص المادة كالانقسام والتغير، ولكنها تتصف ببعض خواصها الاخرى، فافكارنا وادراكاتنا ـ مثلا ـ زمانية، وهذه الصفة من خواص المادة.

الجواب

لقد تفوه بهذا الكلام ايضا بعض علماء النفس، ولما كان هؤلاء غير متعمقين في دراسة الزمان فهم قد تورطوا في هذا الاشتباه [1].

---

(١) في الغالب يذكر علماء النفس ان الامور الذهنية ليست مكانية اي انها لا يمكن ان يفرض لها مكان معين في نقطة خاصة من المخ فيقال مثلا ان القصة الكذائية التي اتخطرها او القصيدة الفلانية التي احفظها توجد في النقطة الفلانية من المخ. فهذه الامور الذهنية اذن ليست مكانية ولكنها زمانية لأن ظهورها واختفاءها يتمان في زمان معين.

ومن الواضح ان في هذا التعبير تسامحا، والادق منه نظرية صدر المتألهين الفلسفية حول الزمان وقد أديّت باسلوبه الفلسفي الخاص مدّعمة بالبراهين الفلسفية العميقة، وتشهد لصحتها النظريات العلمية المعتمدة في هذا العصر عند العلماء الغربيين وهي تتضمن كون الزمان والتغيير مترافقين، وان هذين منتزعان من جوهر الامور المادية الطبيعية، ولا يمكن تصور واقع مادي غير متغير أو غير زماني، ولا متغير غير زماني، ولا زماني غير متغير، وبالتالي فلا يمكن اعتبار التغيير (الحركة) والزمان خارجين عن حقيقة وواقع الامور المادية الطبيعية، وبتعبير صدر المتألهين=

فالزمان هو مقدار الحركة (كما سيتضح في المقالات الآتية).

وبعبارة اخرى: فنحن نطلق الزمان على تلك الحركة المأخوذة بسرعة وبُطء معينين وقد اتخذت مقياسا لسائر الحركات. فالزمان اذن لايمكن ان يكون بدون حركة، والحركة لايمكن ان تتحقق بدون مادة، والمادة لاتوجد بدون خواصها الضرورية.

ولو كان ادراكنا شيئا ماديا للزم ان تكون له خـواص المادة الاخرى. والذي يتصور أن الادراك (الفكر) زماني فهو يخلط بين العمـل الفيزيـائي الذي يتم في المـخ وحقيقة الادراك « الفكـر » (والعلماء الماديون ايضا متورطون دائما في هذا الخلط).

فالصورة العلمية التي تكتسبونها في ساعة معينة من الزمان عن طريق الحواس يرافقها ظهور اثر مادي في سلسلة الاعصاب او المخ، وهذا الاثر لايمكن ان يوجد قبل ذلك الزمان المعين ولا بعده، ولكن حقيقة ذلك الادراك ليست مقيدة بذلك الزمان المعين. ويشهـد لذلك اننا نستطيع ان ندرك تلك الصورة بعينها في ازمنة مختلفة، مع ان الموجود الزماني لايبقى على حال واحدة في زمانين مختلفين.

= فان احد مشخصات كل موجود مادي هو الزمان، ذلك الزمان الذي وجد فيه وطرأت عليه التغييرات اثناءه.

أما العلماء الغربيون المعاصرون فهم يعبرون عن ذلك بقولهم: كل شيء مادي فله اربع ميزات: الطول والعرض والعمق والزمان، وعلى هذا فاذا اثبتنا ان موجودا ما ليس فيه تغيير فقد ثبت ضمنا انه ليس ماديا ولا زمانيا. ولما كنا قد اثبتنا كون الادراكات ثابتة ودائمة وليس فيها تغيير اذن فقد ثبت ضمنا انها ليست زمانية.

اكمال لاصل الموضوع

ماقلناه بالنسبة الى الادراكات المتعلقة بالحواس والمخ من انها غير مادية يمتد ليشمل شيئا اخر وهو العلم بالنفس[1].

---

(١) جرى البحث لحد الآن حول الامور المسماة بالخواص الروحية من قبيل الادراكات الحسية والخيالية والعقليـة والارادة والحب والكره والبغض والحكم والتصديق وغيرها، وثبت لدينا ان هذه الأمور تفتقد الخواص العامة للمادة، ولهذا لا يمكن اعتبارها من خواص التركيبات المادية، ولم يجر البحث فيما مضى عن نفس شخصية الروح المستقلة التي تعتبر هذه الامور من اعراضها وحالاتها او من أفعالها واعمالها. وهذا الموضوع الذي في المتن انما هو اشارة الى احد البراهـين المجملة التي اوردها الفلاسفة الالهيون لأثبات الشخصية المستقلة للروح في مقابل التركيبات المادية الخاصة.

والقارىء الكريم على علم بان الماديين يعتبرون الروح ليس إلا اجتماعا وارتباطا خاصا لأجزاء المادة، ويفسرون الخواص الروحية ايضـا بانها خواص معينة للاجزاء المادية المترابطة.

اما الروحيون فهم في نفس الوقت الذي يعتبرون فيه الروح (الذي ظهر نتيجة حركة المادة وتكاملها الجوهري) مرتبطا ومتعلقا ـ بشكل ذاتي ـ بالمادة فانهم يقولون انه يتمتع بشخصية مستقلة ومنفصلة.

واقام العلماء الروحيون في الشرق والغرب ادلة متضافرة لاثبات الشخصية المستقلة للروح وتجرده. ولا يخفى ان بعض هذه الادلة ليس خاليا من الخلل. وليس هذا مجال سرد هذه الادلة بكاملها ثم نقدها، بل نكتفي بذكر برهان واحد من البراهين الواضحة التي ذكرها الفلاسفة المسلمون (واول من ذكر هذا البرهان مفصلا هو الشيخ الرئيس) وهـو ليس بحـاجة الى مقـدمات كثيـرة، ويمكن ايضا دعمه باسس علم النفس =

فكل واحد منا له شعور بـ « الانا »، وتشير التجارب والقرائن الى ان بعض الموجودات الحية لها نفس هذه الحال.

= الحديث، وقد اشير اليه في المتن، وهو علم النفس بذاتها (الوعي بالذات).

ولا بد من ذكر مقدمة تتضمن ان « الوعي بالذات » وهو معرفة كل انسان بوجوده انما هو بديهي لكل شخص، وكل واحد منا يعلم بنفسه بالعلم الحضوري. ولا ينكر الماديون وجود هذا الشعور (الشعور بالذات) في الانسان. اذن لا اختلاف ولا شك في ان كل احد يتعقل ذاته ويعرف وجوده ويعتبر نفسه موجودا مستقلا وممتازا من سائر الموجودات، فكل انسان يدرك بالضرورة « اني موجود » ولكن الشيء الذي هو بحاجة الى الاستدلال هو:

ما هي حقيقة هذه « الانا » التي كان وجودها بديهيا ؟ وما هي خصوصياتها ؟ أهي مادية أم لا ؟ ألها وجود مستقل أم هي عين الجسم والخواص الجسمية ؟

اذن « انا موجود » قضية بديهية حسب الحس الخاص في « الوعي بالذات » وليست بحاجة الى الاستدلال، وقد صرف العلماء استدلالهم الى حقيقة هذه « الانا » وليس الى بيان اصل وجودها لأن وجود « الانا » امر بديهي.

ومن هذا يعلم ان استدلال ديكارت لأثبات وجود « الانا » عن طريق التفكير ليس سليما، يقول ديكارت: « انا افكر اذن انا موجود »، وليس هذا صحيحا، لأن الوجود والتفكير بديهيان بالنسبة الى كل انسان، بل وجود الذات اكثر بديهية لأن الوعي بالتفكير متعلق بـ « الانا » وهو فرع الوعي والشعور بـ « الانا » ذاتها.

ثم نرجع الى اصل الموضوع ونتساءل: =

وكل فرد منا يشاهد ـ عينا ـ وجود شيء لاينطبق على اي عضو ولا ينسجم مع الخواص العضوية، لانه لايختلف بزيادة او نقيصة

= ماهي حقيقة « الانا » التي كان وجودها امرا بديهيا ؟ وما هي الميزات التي تتمتع بها ؟ أهي مادية ام لا ؟

توجد في هذا المضمار نظريتان هما :

١ ـ النظرية الحسية.

٢ ـ النظرية الروحية.

النظرية الحسية : ـ

يدعي اصحاب هذه النظرية ان « الذات » أو « الأنا » هي عبارة عن مجموعة من الادراكات المختلفة التي جاءتنا دائما وعلى التعاقب من طريق الاحساس او التخيل او غيرهما، وهي لا تنقطع عن بعضها. وحسب هذه النظرية لا تصبح « الذات » موجودا واحدا وانما هي مجموعة من الاحساسات والتخيلات والافكار التي تشكل سلسلة واحدة. فـ « الأنا » اذن هي مجموع ما أراه وما أسمعه وما اتذكره وما افكر فيه طيلة حياتي.

وقد اعلن هذه النظرية ـ في البداية ـ الفلاسفة الحسيون والتجربيون الذين ظهروا في اوربا منذ القرن السابع عشر فما بعد والذين اعتقدوا ان اساس المعرفة الصحيحة هو الاحساس والتجربة. ويقول هؤلاء العلماء: لما كان اساس المعرفة الصحيحة هو الحس والتجربة وهما لا يدركان سرى الاعراض والحالات، اذن نحن نرفض اي شيء سوى ما تثبته التجربة (ولكنهم مع ذلك لا ينكرونها). وقد كان من بين هؤلاء الاشخاص (من قبيل الفيلسوف الانجليزي دافيد هيوم) من لم يكتف بعدم الايمان بوجود الجوهر النفساني المستقل، وانما هو يفتقد الايمان الراسخ ايضا بوجود الجوهر المادي الخارجي الذي تعتبر الاعراض الطبيعية من حالاته، لانهم يقولون ان الاحساس والتجربة تدلنا على وجود =

تلك الاعضاء، ولا يتغير باختلاف سنيّ العمر ولا بتحلل القوى، بل هو يزداد وضوحا وكمالا. وقد يغفل الانسان احيانا عن احد اعضائه او عن مجموعة منها ولكنه لايغفل ابدا عن ذاته.

= سلسلة من الامور المسماة بالاعراض والحالات، واما وجود الجوهر الجسمي الذي هو منشأ الحالات الطبيعية، ووجود الجوهر النفسي الذي هو منشأ حالات الضمير والوجدان فلا تؤيده التجربة ولا يشهد له الحس.

وتعرّف هذه الفئة النفس بقولها: « النفس مجموعة من التصورات المتعاقبة التي تظهر في الذهن ».

والماديون ـ اي القائلون باصالة المادة بمعنى انها الجوهر الوحيد الاصيل والقائلون بان اساس المعرفة هو الاحساس والتجربة ـ يقتفون اثر الحسيين في بيان حقيقة « الانا » ويزعمون ان « الانا » او النفس هي عبارة عن مجموعة الافكار والخيالات والاحساسات المتعاقبة التي توجد من تركيب مادي معين.

ومن الافضل ان نستمع الى اقوال الماديين انفسهم لتفسير عقيدتهم في حقيقة « الذات »، ومن اين ينشأ هذا التصور:

يقول الدكتور الاراني في الصفحة (١٠٤) من كتاب « يسيكولوجي »: « ان تأثير العوامل المؤثرة لا ينمحي من الروح على الفور، وتوجد رابطة عامة بين كل المؤثرات التي تتعاقب على الروح وتؤثر فيه، وفقدان هذه الرابطة يبعث على غيبوبة الروح. وفي الحالة الطبيعية يكون الوعي الروحي موجودا بفضل وجود الرابطةالكلية بين جميع العناصر والعوامل المؤثرة ».

ويقول في الصفحة نفسها:

« ان مفهوم « الانا » يظهر بهذه الصورة وهي ان تركيبة مادية تستقبل دائما =

وهو يشاهد ذاتا ثابتة غير متحولة ولايجد اي تغيير قد طرأ على

بعض التأثيرات الخارجية (مثل الصوت والضوء وغيرهما) وهذا الامر يبعث الموجود الحي نحو الوعي بوجوده».

ويقول في الصفحة (١٠٥):

=«لابد لنا من التمييز بين ناحيتين من نواحي «الأنا» وهما: «الانا المؤثرة» و«الانا المتأثرة»، فالانا المؤثرة عبارة عن ذلك الهيكل الذي اعتبره نفسي اما الانا المتأثرة فهي تعني انني بنفسي اعرف ذاتي. والانا المؤثرة هي نتيجة كل الظروف التي اوجدتها من قبيل الاجزاء المادية، والعوامل المؤثرة فيها (كالصوت والضوء وغيرهما) والإحساسات المرافقة لتأثير العوامل، والحركات (الارادية وغير الارادية). اما الانا المتأثرة فهي التي تشهد وترى هذه النتيجة الكلية».

ويقول في الصفحة (١٠٤):

«في الموجود الحي السليم يوجد مفهوم «الانا» بصفة مستمرة ومنتظمة في ازمنة متعاقبة، وهو لا ينقطع إلا في حالة النوم، ويمكن ان يوجد الاختلال في «الانا» نتيجة لتناول المواد المخدرة والمسكرة».

ويواصل حديثه في الصفحة (١٠٦):

«اني في نفس الوقت الذي اكون فيه انا نفسي فاني لست بنفسي، اني انا ذلك الثابت ولكني في نفس الوقت متغير. وافضل مثال يمكن ذكره لفهم هذه القضية هو التشبيه بالنهر، فالنهر جار باستمرار، وهو في كل لحظة يختلف عن اللحظة السابقة، وفي نفس الوقت فالنهر هو النهر».

اذن خلاصة هذه النظرية هي ان مفهوم «الانا» عبارة عن سلسلة من الادراكات والاحساسات والافكار المتعاقبة التي تشكل مجرى واحداً.

النظرية الروحية:

تقول هذه النظرية ان «الأنا» أو «الذات» التي يعلم بها الانسان=

« الانا » منذ اقدم الايام التي يستطيع ان يتذكرها ويستحضرها في ذهنه (لابد من الالتفات الى ان هذا التذكر يقترن غالبا بتذكر

= حضورا ويؤمن بوجودها بداهة هي عبارة عن موجود واحد متشخص (وليس سلسلة الامور المتعاقبة) ثابت باق خلال كل الحالات والاعراض، وهو لا يقبل التعدد ولا الكثرة ولا الفساد.

والدليل على كون « الانا » حقيقة واحدة وليست سلسلة من الادراكات المتوالية هو:

اولا: ان حقيقة « الذات » تنسب كل تلك الادراكات المتعاقبة الى نفسها، وهي تعّد المنسوب غير المنسوب اليه، فتقول (انا افكر) أو (أنا انظر)، وكما انها تعي ذاتها بالعلم الحضوري فهي تعي هذه الخصوصية بالعلم الحضوري ايضا ولا شك لها فيها ولا ترديد.

ثانيا: كل واحد منا يدرك انه واحد في الماضي والحاضر وليس اكثر من ذلك ولو كان مثل حلقات السلسلة يوجد منها في كل لحظة حلقة لما امكن هذا التمييز. أيمكن ان نحكم على حلقة تقع في هذا الطرف من السلسلة بانها نفس تلك الحلقة الواقعة في الطرف الآخر؟

وعلاوة على هذا فان النفس لا تحتاج الى احياء الخواطر الماضية لكي تميز انها واحدة في الماضي والحاضر، ولو كانت كحلقات السلسلة لما امكن ان تدرك ذاتها في الماضي بدون تذكر الخواطر الماضية.

ثالثاً؛ ما قلناه بالنسبة الى الحافظة من انه لا يمكن التذكر حسب فرضية الماديين اي انه لا يمكن تذكر ما مرّ في الماضي على اساس انه ليس ادراكا جديدا ـ ما قلناه هناك واردهنا بطريق اولى ، اي اذا كانت « الانا » عبارة عن مجموعة متعاقبة من الادراكات التي لا ترتبط ببعضها الا برابطة التعاقب او العلية والمعلولية فكيف يمكن عندئذ ان يميز الشخص بانه هو نفسه ذلك الذي كان من قبل ؟

مجموعة من الاعمال او الحوادث التي هي زمانية، واما « الانا » التي تدرك فهي لاتنطبق على الزمان وحتى بحسب التصور).

= رابعاً: تصبح الادراكات ـ حسب نظرية الماديين ـ عبارة عن نشاطات وخواص الخلايا التي تكون سلسلة الاعصاب، وهذه الخلايا هي دائما في تغير وتبدل بجميع محتوياتها، فمجموعة منها تموت ومجموعة اخرى تحل محلها، مع ان كل واحد منا يلاحظ انه هو ذلك الشخص الذي كان قبل ستين او سبعين عاما دون تغيير ولا تبديل ولا زيادة ولا نقصان (ذلك كله في ذاته وليس في حالاته).

وخلاصة هذا الكلام الذي يعتمد على اساس وعي النفس بوجودها وكيفية وجودها هو أننا نثبت كون الانسان يعرف ذاته على اساس انها حقيقة واحدة ثابتة، وكل الحالات النفسية انما هي مظاهر لها، وانها حقيقة مجردة من المادة ـ نثبت ذلك بهذه الطرق:

أولا: عن طريق النسبة (أي ان الانسان ينسب الى ذاته كل الادراكات، وهو لا يعتبرها عين ذاته).

ثانيا: عن طريق الوحدة (أي ان كل انسان يدرك انه واحد في الماضي والحاضر وليس اكثر).

ثالثا: عن طريق العينية (اي ان كل انسان يدرك انه هو نفسه ذلك الذي كان وليس غيره).

رابعا: عن طريق الثبات (اي كل واحد منا يدرك انه لم يحصل له اي تغيير في ذاته).

وحاول الدكتور الاراني ان يفرّ من اشكال الثبات وعدم التغيير ـ الذي هو من خواص الروح ولا ينسجم مع الخواص العامة للمادة ـ وكذلك بقية الاشكالات ولكنه تورط في تناقض صارخ، فهو يقول في الصفحة (١٠٦) من كتاب « يسيكولوجي »: =

وهو يشاهد شيئا واحدا ليس فيه كثرة ولاانقسام.

ويشاهد ايضا (وهذا هو الاهم من الجميع) ان هناك شيئا

= «لابد ان ننظر الآن لنرى «الانا» و«الذات» أهي ثابتة ام متغيرة؟ فالموجود الحي يتبدل دائما حيث تموت مجموعة من الخلايا لتحل محلها خلايا اخرى، وتتحلل مواد البدن باستمرار ثم تتكون مرة اخرى بفضل تدفق المواد الغذائية. اذن مادة الجسم في كل موجود حي تتغير دائما. ومن ناحية اخرى فان حالة الشعور والوعي ومعرفة الذات تتغير دائما ايضا، فـ«الأنا» الاجتماعية قبل عدة سنوات تختلف عنها هذا اليوم. وانا استطيع كذلك ان اقسم ذاتي - في لحظة واحدة - الى عدة ذوات، فمثلا انا اسير في طريق معلوم اعرفه وافهمه وفي نفس الوقت اقوم بحل مسألة رياضية او مشكلة سياسية، فهذان القسمان افي ذاتي يختلفان عن ذواتي الاخرى التي تتحقق في ازمنة متعاقبة. وملخص الحديث انه ليس فقط مادة جسمي هي في تغير دائم وانما كيفية الارتباط الزماني والمكاني لاجزاء تلك المادة (اي حالات الشعور) ايضا في تغيير مستمر، ولكنه من ناحية اخرى فانا نفس ذلك الانسان المسؤول عن كل قراراتي الماضية والمنفذ لكل اعمالي السابقة التي تنبعث منها ذاتي الحالية وذاتي في المستقبل المتوقع. ونستطيع ان نحل هذا التضاد بوساطة التفكير الديالكتيكي فأنا في نفس الوقت الذي اكون فيه نفسي فانا لست بنفسي، وانا بذاتي ثابت ولكني متغير ايضا. وافضل مثال يمكن ذكره لتوضيح هذا الموضوع هو النهر، فالنهر جار وفي كل لحظة يختلف عن اللحظة السابقة وفي نفس الوقت فالنهر هو النهر وهو موجود في نفس المكان لسنين متطاولة. فالنظرة الديالكتيكية تتجه الى القضايا وهي في حال الجريان، اي ان الديا لكتيك ينكر وجود «الانا» المطلقة، ويعترف بوجود «الانا» المرتبطة بمجموعة كبيرة من القضايا الخارجية. اذن توجد «الانا» االثابتة المرتبطة بالقضايا الخارجية المتغيرة».

فالكاتب يحاول هنا ان يفسر «الانا» و«الذات» حسب الاسس =

محضا خالصا ليس فيه خليط ولا تحديد نهائي، وليس فيه غيبة عن ذاته، ولايحول بينه وبين ذاته اي حائل.

النتيجة

نستنتج من هذا الكلام ان العلم بالنفس ليس ماديا، والاهم

= الديالكتيكية فهو يعتبرها متغيرة متكثرة وفي نفس الوقت يعدّها واحدة ثابتة باقية حسب العلم الحضوري للنفس بذاتها. ولإثبات القسم الاول - وهو تكثر «الذات» وتغيرها - يذكر دليلا يتعلق بكثرة حالات «الانا»، وبينما نحن نعرف بأقل تأمل ان هذه تتعلق بتغير وكثرة حالات «الانا» وليس ذات « الأنا » اما في القسم الثاني فهو يدعي ان هذا الثبات لا يتنافى مع التغيير، وهذه الوحدة لا تتناقض مع الكثرة.

ولسنا نعرف لماذا انحرف الكاتب في هذا المجال حتى عن اسس الديالكتيك ؟ أليس أصل التغيير واحد من اسس المنطق الديالكتيكي ؟ وحسب هذا الأصل ألا يصبح اصل الثبات والجمود والبقاء على حالة واحدة منفيا تماما ؟ ويتخيل المنطق الديالكتيكي انه يحل كل تضاد بأصل التغيير هذا فيزعم انه لما كان كل شيء في حالة حركة فهو إذن نفسه-وهو ايضا ضد نفسه.

وعندئذ نسأل هؤلاء: بأي اصل نحن نستطيع حلّ التضاد الواقع بين اصل التغيير واصل الثبات ؟ وماذا يعني التشبيه بالنهر ؟

انه ليس اكثر من تشبيه شاعري لأن ماء النهر مكون من وحدات تسمى بالجزئيات وكل جزيء فهو مكون من درات وكل ذرة تتكون من أجزاء اصغر، وكل هذه في حالة حركة مستمرة بحيث لا يوجد جزء ثابت، وهذه الصورة الواحدة لا توجد إلا في اذهاننا حيث جعلت اذهاننا لمجموع هذه مفهوما واحدا (هو النهر) واعتبرته لها. =

من هذا انه يستنتج منه كون النفس بذاتها تعلم بذاتها، اي ان واقع العلم وواقع المعلوم في مورد النفس واحد، ولهذا تقول الفلسفة ان هـذا اللون من الادراك (العلمْ الحضـوري) يبـاين الادراكـات الاخرى، وهي تقسم مطلق العلم الى قسمين:

١ ـ العلم الحصولي.

٢ ـ العلم الحضوري.

وحسب التعبير الفلسفي فالعلم الحصولي هو حضـور ماهيـة المعلوم عند العالم، اما العلم الحضوري فهـو وجود المعلوم عنـد العالم [1] .

ومن هنا فنحن نستغرب حديث العلماء الماديين الذي مرّ ويثير فينا قانونهم السابق العجب والحيرة.

= ولسنا ندري لماذا يتناسى الماديون هنا الجملة الشهيرة للفيلسوف اليوناني « هراقليطوس» مع انها تذكر في كتبهم شاهدا وقد ذكرها الدكتور الاراني في كتيب « المـادية الـديالكتيكيـة » شاهـدا على هـذا الاتجاه، يقـول « هراقليطوس »: « لا يمكن ان نرد نهرا واحدا مرتين ». وتشير هذه الجملة بوضوح الى ان النهر ليس هو ذلك النهر في لحظتين متعاقبتين.

ومن الواضح جدا ان هناك تفاوتا هائلا بين الوحدة والثبات اللذين يشعر بهما الانسان بالعلم الحضوري بالنسبة الى ذاته، والوحدة والثبات اللذين يفرضان للنهر حال جريانه او الفوج العسكري حال تفقده، لأن الاول منهما (اي الذات) واحد حقيقي واقعي وثابت، أما الثاني فهو فرضي واعتباري، وليس صحيحا ان يعتبر هذان بصورة واحدة.

(١) ليرجع من يحب الى التعليقة المثبتة في الصفحة (١٠٢)، وايضا الى المقالتين الرابعة والخامسة ففيهما تفصيل اكبر بالنسبة الى هذا الموضوع.

اشكال

يقول العلماء الماديون ان التأثيرات المختلفة التي ترد بسرعة عظيمة من الاعصاب الى المخ تكوّن ـ عن طريق تبديل الكمية الى كيفية ـ شيئا واحداً نسميه بالخاصة الروحية، ويشهد لهذا ان انعدام هذه الحواس او الغيبوبة او الموت ـ كل هذه تذهب ايضا بهذه الخاصة الروحية.

الجواب

جواب هذا الكلام واضح مما مرّ علينا من قبل، لاننا لسنا منكرين لوجود مثل هذه الخواص للمخ. وهذه هي عين النفس التي يفرضها علماء النفس في بحوثهم لحاجتهم الفنية لذلك.

وكلامنا ينصب على ان ما نشاهده في مورد « الانا » لاينطبق على خواص المخ، لان كل ظاهرة مادية لابد ان يكون لها ـ في كل الأحوال ـ الخواص الضرورية للمادة. وما يقال من ان الروح او الشعور الروحي يفنى احيانا ليس إلا ادعاءاً لايسنده دليل، بل قد يلتفت الانسان الى ذاته في حالة الاغماء، واحيانا قد لايتذكر شيئا بعد انتهاء الاغماء لانه يلتفت الى انه لم يلتفت الى ذاته في تلك الحال، وبين هاتين الجملتين فرق هائل.

اذن ثبت في هذه المقالة امران:

١ ـ ان العلم والادراك ليسا ماديين اطلاقا.

٢ ـ العلم على قسمين:

حصولي وحضوري.

المقالة الرابعة

قيمة المعلومات

مقدمة صاحب التعليقة

من الافضل ان نسمي قيمة المعلومات باسم قيمة العلوم والادراكات، ويهدف هذا الموضوع الى توضيح عدة امور:

منها: الى اي حد تكون ادراكاتنا حقيقية (اي مطابقة للواقع)؟

ومنها: ايمكن الاطمئنان بان ما ندركه عن طريق الحس والعقل موجود في الواقع ونفس الامر بهذا الشكل؟ ام يحتمل ان لايكون هناك واقع اطلاقا، وكل المعلومات انما هي عبث في عبث؟ ام يحتمل ان يكون هناك واقع ولكننا ندركه بشكل آخر حسب البيئة الزمانية والمكانية التي تحيط بعقولنا؟

وقد مرّ علينا في المقالة الاولى ان الفلسفة تطلق على بعض الادراكات اسم الحقائق (وهي المطابقة للواقع)، وهي تسعى لكي تميز الحقائق من الاعتباريات والاوهام. ومن البديهي ان هذا السعي لايكون مثمرا ما لم يكن ذهن الانسان مستعدا لادراك الواقع كما هو موجود، ولو كان الذهن يدرك الاشياء ـ دائما ـ بكيفيات مخلوقة من عنده لأضحت الفلسفة بلا موضوع ولأمسى سعيها عبثا.

فمن ناحية يمكن اعتبار مسألة قيمة المعلومات اساس المسائل الاخرى لان المذاهب المختلفة تفترق فيها. فعند هذه المسألة تفترق

« الواقعية »[1] عن « المثالية »[2] وعن « السوفسطائية »[3]، ومنها تنفصل سبيل الفلسفة اليقينية «الدكماتية»[4] التي جاء بها افلاطون وارسطو واتباعهما من قدماء اليونان وجميع الحكماء في المرحلة الاسلامية، وديكارت[5] وليبنتس[6] ومجموعة اخرى من الفلاسفة المحدثين في اوربا عن سبيل فلسفة الشك « السيتسية »[7] التي اسسها بيرون[8] زهاء القرن الرابع قبل الميلاد في اليونان وكان لها اتباع في اليونان ثم في الاسكندرية واخيرا في اوربا.

وصحيح ان هذه المقالة قد اقتصرت على موضوع كيفية وقوع الخطأ الذي راح يتعلل به المثاليون، ولكن قيمة المعلومات قد أثبتت اجمالا في المقالة الثانية اثناء اجوبتنا على شبهات المثاليين، ونقدنا في الملاحظة الثانية من تلك المقالة (ص ٩٣ - ١٠٧) عقائد المادية الديالكتيكية في هذه المسألة ونأمل ان يتمكن القارىء نتيجة لقراءة هذه المقالة « قيمة المعلومات » والمقالة الثانية التي سبق ذكرها والمقالة الخامسة التي سوف تجيىء بعنوان « ظهور الكثرة في العلم » مع التعليقات التي كتبت لها - نتيجة لقراءة هذه جميعا نأمل ان يجد حلا لهذه المسائل الفلسفية المهمة:

---

(1) Realism.
(2) Idealism.
(3) Sophism.
(4) Dogmatism
(5) Descartes.
(6) Leibniz.
(7) Scepticism.
(8) Pyron.

١ ـ قيمة المعلومات.

٢ ـ طريق الحصول على العلم.

٣ ـ تعيين حدود العلم.

ويتضح لنا وجوب امعان النظر في هذه المسائل اذا لاحظنا ان الفلاسفة الاوربيين خلال القرون الاربعة الاخيرة قد قصروا جهودهم على دراسة العلم والمسائل المتعلقة به، وكانت هذه المواضيع الثلاثة السابقة الذكر محور مسائل الفلسفة الاوربية، هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى فان مسائل العلم في الفلسفة الاسلامية هي من اكثر المسائل تعقيدا واشدّها غموضا.

ولأهمية مسألة «قيمة المعلومات»، التي هي موضوع هذه المقالة، ولكون العلماء الماديين معتقدين بعقائد خاصة فيما يتعلق بها وهم يذكرونها عند تناولهم موضوع «قيمة المعلومات»، فنحن نقدم بمقدمة مفصلة لهذه المقالة ليزول كل غموض يكتنف هذه المواضيع. ونسعى في هذه المقدمة الى ذكر خلاصة لاتجاه الافكار ومسير العقائد منذ العصور التاريخية الغارقة في القدم وحتى العصر الحاضر فيما يتعلق بهذه المسألة. ونترك تفصيل المسألتين الاخريين الى المقالة الخامسة.

والقراء الذين يحرصون على معرفة الاسلوب الواقعي ـ الذي تنهض هذه المقالات بعبء توضيحه ـ سوف يطلعون خلال بحثنا لموضوع «الحقيقة» في هذه المقدمة على مواقف كثير من المذاهب الفلسفية التي تزعم انها تلتزم بالاسلوب الواقعي، ولكنها سلكت سبيلا في «قيمة المعلومات» يبعدها كثيرا عن الواقعية ويلقي بها في مزالق المثالية. ونخصّ بالذكر المادية الديالكتيكية التي تعّد نفسها

واقعية مائة بالمائة ولكنها انحرفت في مسألة « قيمة المعلومات » وبيان الحقيقة الى حدّ أنها وقعت في لجج « السفسطة » ومذهب الشك وهي لاتعلم بذلك.

قيمة المعلومات:

أيكون الواقع ونفس الامر مطابقا لما نحسّه ونتعقّله ام لا؟ وبعبارة اخرى فان بحثنا يدور حول كون ادراكاتنا حقيقية ومطابقة للواقع ام لا.

وقبل ان نلج في صميم الموضوع لابد من البحث عن تعريف للحقيقة باسلوب فلسفي.

ماذا تعني الحقيقة؟

يطلق العرف كلمة الحقيقة على معانٍ غير مقصودة هنا، والمقصود منها هنا هو المفهوم الفلسفي لهذه الكلمة. ومن السهل ان نفهم تعريف الحقيقة بالاسلوب الفلسفي، فالفلسفة تستعمل « الحقيقة » مرادفة ـ عادة ـ لكلمة « الصدق » او « الصحة »، وتطلق على القضية الذهنية المطابقة للواقع اسم « الحقيقية ». اما « الخطأ » و « الكذب » و «الغلط» فهو يطلق على القضية الذهنية التي لاتطابق الواقع فالاعتقاد مثلا بان « الاربعة تساوي ضرب اثنين في اثنين » وان « الارض تدور حول الشمس » هو اعتقاد حقيقي وصادق وصحيح، اما الاعتقاد بان « الثلاثة تساوي ضرب اثنين في اثنين » وان « الشمس تدور حول الارض » فهو اعتقاد مخطىء وكاذب.

اذن كلمة « الحقيقة » هي وصف للادراكات من حيث مطابقتها للواقع ونفس الامر.

ويجري عادة في الاصطلاح الحديث اطلاق اسم « الواقع » على الواقع الخارجي ونفس الامر، ولا يطلق عليه اسم « الحقيقة »، ونحن مقتفون اثر هذا الاستعمال، ففي اي مكان نذكر الواقع فنحن نقصد به ذات الواقع ونفس الامر، وكلما ذكرنا الحقيقة فنحن نقصد ذلك الادراك المطابق للواقع.

ويفسر الفلاسفة ـ منذ اقدم العصور ـ الصدق والصحة بهذا المعنى الذي ذكرناه، فكلما قالوا ان الموضوع الكذائي حقيقي او صادق او صحيح فهم يقصدون أنه مطابق للواقع، واذا قالوا أنه مخطىء أو كاذب أو غلط فهم يعنون انه لا يطابق الواقع.

ويذكر المنطقيون والفلاسفة الاقدمون مبحثاً بعنوان « المناط في صدق القضايا وكذبها » يجري البحث فيه على هذا الاساس ايضا.

ولكن بعض العلماء المحدثين قد اورد اشكالات على هذا التعريف (سوف يأتي بيان هذه الاشكالات ضمن كلمات هؤلاء) واعتقد أنها لايمكن حلّها ولهذا فهو قد اعتبر اشياء اخرى مقياسا لصدق القضايا وحقيقيتها (ولم يعتبر المطابقة للواقع مقياسا)، وعرفوا الحقيقة باشكال اخرى تنقذهم ـ كما يتخيلون ـ من تلك المحاذير.

وهذه هي بعض التعاريف والتفسيرات التي قدمها بعض العلماء يقول المفكر الفرنسي الشهير « اوجست كونت » (August comte) مؤسس « الفلسفة الوضعية »[1]:

---

(1) Positivism.

« ان الحقيقة هي عبارة عن تلك الفكرة التي تتفق عيها الاذهان في زمان واحد ».

فهذا الكاتب لايعتبر اتفاق الاذهان جميعا في زمان ما علامة على الحقيقة وانما هو يقول ان الحقيقة لاتعني شيئا غير هذا.

اما فيلسين شاله [1] الذي اختار عقيدة اوجست كنت في باب « الحقيقة » فهو يقول في كتاب الفلسفة العلمية ـ فصل قيمة العلم وحدوده:

« يقال عادة في تعريف الحقيقة (او الصدق) انها مطابقة الفكر لموضوعه او مطابقة الفكر للواقع. ولكن هذا التعريف لاينطبق على الحقائق الرياضية التي ليس لموضوعها وجود خارجي، وهو لاينسجم ايضا مع الحقائق النفسية التي كل وجودها ذهني، وهو لايتلاءم مع الحقائق التاريخية التي يكون موضوعها قد ذهب حسب التعريف. ولا يخلو هذا التعريف من الاشكال اذا اخترناه بالنسبة الى الحقائق التجريبية لانه بالقياس الى الذهن لايكون الموضوع الخارجي سوى مجموعة من الاحساسات والصور فقط وليس شيئا آخر». الى ان يقول: «وحسب القول العميق لا وجست كنت فان الحقيقة تعني انسجام كل الافكار في ذهن الفرد واتفاق عقول كل افراد المجتمع الانساني في مرحلة تاريخية معينة بحيث تتحقق الوحدة المعنوية ».

اما ويليام جيمس (William james) الفيلسوف وعالم النفس الامريكي الشهير المؤسس للفلسفة « النفعية » (البراجماتية) [2] فهو يعرف الحقيقة بشكل اخر فيقول:

---

(1) F . Chaluis.

(2) Pragmatism.

« الحقيقة هـي عبـارة عـن تـلك الفكرة التي تؤثر في العمل تأثيرا مفيدا ».

فهـذا العالم يجعـل جملة « انـه مفيـد » مـرادفـة لجملة « انـه حقيقي ».

ولا يعتبر هذا العالم كون الشيء مفيدا في العمل علامة على انه حقيقي وانما هو يقول ان « الحقيقة » لاتعني شيئا غير هذا.

وينقل المرحوم فروغي عن ويليام جيمس قوله:

« يقولون ان الحق هو صورة طبق الاصل من الامر الواقع، يعني ان القول المطابق للواقع هو الحق. حسن، ولكن ما هو هذا الواقع الذي اذا وافقه القول اصبح حقا؟ أهو امر ثابت ولا يتغير؟ كلا، لان العالم يتغير باستمرار ولا يوجد فيه شيء ثابت. اذن من الافضل ان نقول: الحق هو ذلك الشيء الذي له تأثير نافع على ما هو موجود فعلاً، فالقول الذي له نتيجة صحيحة هو حق. وليس صحيحاً أن نقول: لما كان هذا حقاً فنتيجته لا بد أن تكون صحيحة.

وتـدعي فئة ان: « الحقيقـة هي ذلـك الفكـر الـذي اثبتتـه التجربة ». ولاتعتبر هذه الفئة انطباق الفكر على التجربة ولا كونها عملية، علامة على الحقيقة وانما هي تقول ان معنى الحقيقة ليس شيئاً غير هذا.

وتزعم فئة اخرى: « ان الحقيقة تعني ذلك الفكر الذي يظهر نتيجة للتأثير المتبادل والمواجهة المتحققة بين الحواس والمادة الخارجية، فلو فرضنا ان انسانين قد واجها واقعا واحدا ولكنهما ادركاه بادراكين مختلفين اي ان اعصاب كل منهما قد تأثرت بشكل مختلف، فكلا الادراكين حقيقي، فلو رأى انسان مثلا احد الالوان أخضر ورآه

الاخر أحمر فكلتا الرؤيتين حقيقية، لان كلتيهما قد حدثتا نتيجة للاتصال الحاصل بين الحواس والخارج ».

اما البعض الاخر فيزعم: « ان الحقيقة هي ذلك الشيء الذي هو اسهل بالنسبة الى الذهن، فعندما نقول ان وجود العالم الخارجي حقيقة فهو يعني ان قبول ذلك اسهل للذهن، وليس له معنى آخر غير ذلك ».

وفسّر بعضهم الحقيقة بشكل اخر فقال مثلا:

« ان الحقيقة تعني ذلك الفكر الذي اهتدى اليه العقل باسلوب علمي ».

وواضح جدا ان هذه التعاريف والتفسيرات ليست إلا « استسلاما » لاشكالات المثاليين والسوفسطائيين والاشكالات الاخرى التي ذكرت ضمن كلام فيلسين شاله ووليام جيمس.

ونزاع الفلسفة والسفسطة، أوالواقعية والمثالية ليس نزاعا لفظيا اصطلاحيا حتى نستطيع بتغيير الاصطلاح ان نفّر من محاذير وانحرافات المثالية.

أيوجد للسوفسطائيين حديث آخر غير انكارهم خاصية الادراكات في كونها مطابقة للواقع؟

أيمكن جعل « اتفاق كل العقول في زمان ما وعدم اتفاقها » مقياسا لتمييز الافكار العلمية والفلسفية من الاوهام السوفسطائية؟

او ان المقياس هو كونها مفيدة وغير مفيدة؟ أو هو مواجهة الحس للخارج وعدم مواجهته له؟

ألا يلزم من تفسير الحقيقة بهذا النحو نفي قيمة المعلومات ثم الانغماس في لجج المثالية ومذهب الشك؟

والمطلعون على المنطق والفلسفة الاسلامية يعلمون ان الاشكالات التي أورد ها امثال فيلسين شاله وويليام جيمس على التعريف القائل بان الحقيقة هي مطابقة الافكار للواقع قد وجدت حلولها في هذه الفلسفة وذلك المنطق وهي لاتشكل خطرا جديًّا.

وعلى هذا فالفيلسوف الواقعي الذي ينفر من الاصول المثالية ويبحث عن اسلوب ورؤ ية واقعية لايجد بدّا من تفسير الحقيقة كما فسّرها القدماء، واعتبار ما اعتبره القدماء «مقياسا للصدق».

ولا تفسّر هذه المقالات ـ التي تهدف الى بيان الاسلوب الواقعي ـ الحقيقة ولا مقياس الصدق باي معنى من هذه المعاني التي تؤدي في النهاية الى المثالية والسفسطة، وانما هي تفسرها بالمعنى الذي جرى عليه العلماء الماضون واغلب العلماء المحدثين.

وقد تناولت الفلسفة القديمة مواضيع متعددة ومتنوعة فيها يتعلق بالحقيقة بهذا المعنى المذكور، وليس بامكاننا ان نلّم بكل هذه البحوث، وانما نقصد في هذا المجال ان نذكر بشكل مختصر بعض هذه الدراسات. ولهذا فنحن نتناول هنا بالبحث هذه المواضيع:

١ ـ أللحقيقة وجود في الجملة ام كل ادراكات البشر وهمية وباطلة وعابثة؟

٢ ـ ما هو المقياس لتمييز الحقيقة من الخطأ؟

٣ ـ أيمكن ان يكون شيىء واحد حقيقة وخطأ؟

٤ ـ أتكون الحقيقة موقتة ام دائمة؟

٥ ـ أتكون الحقيقة قابلة للتحول والتكامل؟

٦ ـ لماذا تكون الحقيقة الناتجة من التجربة غير يقينية؟

٧ ـ أتكون الحقيقة مطلقة ام نسبية؟

١ ـ أللحقيقة وجود في الجملة ؟

ان كون ادراكات الانسان (في الجملة) حقيقية ومطابقة للواقع امر بديهي .

وهذا يعني ان القضية القائلة : « ان المعلومات البشرية ليست وهمّية مائة بالمائة على العكس مما يدعيه المثاليون » واضحة جدا وهي ليست بحاجة الى استدلال، بل الاستدلال على هذا الموضوع مستحيل وغير ممكن .

وهناك مجموعة من الحقائق المسلمة التي اطلقنا عليها اسم البديهيات في المقالة الثانية ، وهي موجودة في عقل كل انسان وحتى في عقول السوفسطائيين انفسهم ، فهم يعترفون بها في اعماق انفسهم، ولا نجد في واقع الحياة سوفسطائيا واقعيا ، اي بمعنى ذلك الشخص المتردد في كل شيء المنكر لكل حقيقة .

وعندما يحاول السوفسطائيون والمثاليون اثبات وقوع الاخطاء فهم يذكرون لذلك ادلة من الحس والعقل. وقد قلنا في جوابنا للشبهة الثانية من المقالة الثانية ان ادراك الخطأ نفسه دليل على وجود مجموعة من الحقائق المسلّمة لدينا وقد اتخذناها مقياسا ومعيارا ثم ادركنا الخطأ على اساسها، وإلا فلا يكون معنى للخطأ حينئذ، لان الخطأ لايمكن تصحيحه بخطأ آخر.

والغرض من هذا الحديث هو تنبيه كل انسان الى ادراكاته الفطرية، وليس الغرض منه الاستدلال واقامة البرهان على المدّعى ، فالشخص المنكر لكل الحقائق المسلمة (من الواضح انه ينكرها باللسان فقط) يصبح الاستدلال بالنسبة اليه عبثا ولغوا، لان كل

استدلال لابد أن يعتمد على مقدمات، وهذه المقدمات اما ان تكون مستغنية عن الاستدلال واما ان تكون معتمدة على اسس مستغنية عن الاستدلال، واذا كان الطرف المقابل غير مذعن لايّ اصل وهو يطلب لكل مقدمة دليلا فان ذلك يتسلسل الى غير نهاية وعندئذ لايمكن الحصول على اية نتيجة.

وقد تمسّك احد الماديين في مقام ردّ سفسطة المثاليين واثبات وجود العالم الخارجي بفرضية لابلاس في ان الارض قد انفصلت عن الشمس وبقيت فترة طويلة في حالة التهاب وبعد ملايين السنين ظهرت الموجودات الحيّة ومن جملتها الانسان ومن جملتها الشخص المثالي الذي يعتبر كل الاشياء ذهنية. وتخيّل هذا المادي انه قد ردّ سفسطة المثالين بدليل قاطع، ولكنّه من الواضح ان هذه الادلة لاتفيد شيئا في ردّ من يعّد الشمس والارض والانسان وكل العالم صورا ذهنية لاواقع لها، ويعّد العلم والفلسفة هراءاً لامعنى له.

وليس المقصود مما ذكر في المتن فيما يتعلق بكيفية وقوع الخطأ هو اقامة الدليل على ردّ ما يدعيه السوفسطائيون، وانما المقصـود منه الجواب على الشبهة (الشبهة الثانية من المقالة الثانية) التي ذكرت في باب كاشفية العلم وكيفية وقوع الخطأ في القوى الادراكية.

وقد ذكر في متن هذه المقالة انه لايوجد علم بلا مكشوف وان القـوى المدركة لاتخطىء في عملها ابدا، وان منشأ وقوع الاخطاء والاشتباهات اشياء اخرى ذكرت في محلها.

٢ ـ ما هو المقياس لتمييز الحقيقة من الخطأ؟

ننتقل من الحقائق المسلمة للعقل ـ التي نراها بالبداهة اوضح ما تكون ـ الى المسائل الاخرى التي هي ليست واضحة لدينا وعلينا ان

نكتشفها عن طريق الاستدلال واجهاد الفكر، وكما ان وجود مجموعة من الحقائق البديهية مسلّم لدينا فكذلك هذا الموضوع من المسلّمات عندنا ايضا وهو ان الانسان قد يخطيء ويتورط في الاشتباه في بعض محاولاته العلمية وفي بعض استدلالاته، فلابد اذن من البحث والتساؤ ل بانه:

أتوجد وسيلة لتمييز السليم من السقيم والحقيقة من الخطأ ام لا؟

واذا كانت موجودة فماهي هذه الوسيلة؟

نعم هناك وسيلة لهذا التمييز تسمى بالمنطق، ولعل اشهر واقدم الاساليب المنطقية هو المنطق الذي وفّق ارسطو لجمعه وتدوينه.

وقد أصبح منطق ارسطو مورداً للاعتراض والانتقاد الشديدين من قبل العلماء الاوربيين خلال التحولات الحديثة في اوربا، فادعى بعض العلماء مثل ديكارت وهيجل (Hegel) تأسيس منطق جديد. وقد قصرنا مقالة من هذه المجموعة من المقالات على هذا الموضوع، وبحثنا فيها الاساليب المنطقية الحديثة ولا سيما اسلوب المنطق الديالكتيكي، ونقدناها جميعا؛ ولهذا فنحن لانتعرض هنا لهذا الموضوع.

٣ ـ أيمكن ان يكون شيء واحد حقيقة وخطأ؟

يضع الناس الحقيقة ـ عادة ـ في مقابل الخطأ، والصحيح في مقابل الغلط، والصدق في مقابل الكذب، فيقولون اذاكانت فكرة ما صحيحة وصادقة وحقيقية فليس من الممكن اذن ان تكون مخطئة ومغلوطة وكاذبة. والعكس صحيح ايضا فاذا كانت مخطئة فليس من الممكن ان تكون حقيقية. مثلاً اما ان تكون هذه الفكرة:

« الارض تدور حول الشمس » صادقة او كاذبة، ولا يمكن ان يكون هناك احتمال ثالث. وكذلك الحال في كل المواضيع الاخرى سواء أكانت من المسائل المتعلقة بالحياة اليومية كقولنا « لقيت اليوم الصديق الفلاني» أم كانت من الحقائق التاريخية كقولنا« كان ارسطو تلميذاً لافلاطون » ام كانت من القضايا الكلية العلمية الرياضية كقولنا « ان ضرب الرقم خمسة في خمسة يساوي خمسة وعشرين » ام كانت من المسائل الكلية الطبيعية مثل قولنا « ان الاجسام تتمدد نتيجة للحرارة » ام كانت من الحقائق الفلسفية كقولنا « ان الدور والتسلسل باطلان ».

ولكنه شاع اخيرا بين العلماء المحدثين ان الحقائق العلمية في نفس الوقت الذي تكون فيه حقيقية فمن المحتمل ان تكون مخطئة. واستغل هذه الفرصة علماء المادية الديالكتيكية القائلة بوحدة الضدين وان جميع الاضداد والنقائض قابلة للاجتماع والتصالح فزعموا ان الحقيقة والخطأ او الصحيح والغلط او الصدق والكذب ليسا مختلفين اختلافا كبيرا وانما من المحتمل ان يكون شيء واحد حقيقيا ومخطئا، صحيحا وغلطا، صادقا وكاذبا في نفس الوقت.

ولكنه من المستحيل ان تكون فكرة ما من حيثية وجهة واحدة حقيقية وصحيحة وفي نفس الوقت تكون ايضا مخطئة ومغلوطة، وليس هذا خافيا حتى على طفل لم يجتز المرحلة الابتدائية.

وهؤلاء العلماء الماديون انفسهم أهم مستعدون لقبول ان تكون فلسفتهم وكذلك منطقهم صحيحا وخطأ في نفس الوقت؟

أهم يقبلون ان نقول ان هذه القاعدة التي ذكرناها عنهم وهي: « من الممكن ان يكون شيء واحد حقيقيا ومخطئا في نفس الوقت » حقيقية ومخطئة في نفس الوقت، صادقة وكاذبة معا؟

وما ادعاه هؤلاء العلماء بالنسبة الى اجتماع الحقيقة والخطأ يسحبونه الى النظريات والفرضيات العلمية الكبيرة، ويعنون به في هذا الباب ان النظرية او الفرضية العلمية تشتمل على عدة مواضيع وتضم كثيرا من الافكار، ولهذا فمن المحتمل ان يكون احدها ـ او اكثر ـ مخطئا وهذا امر مقبول من قبلنا ولا علاقة له اصلا بـ « وحدة الضدين ».

وسوف نتناول هذا الموضوع بالبحث والتدقيق خلال هذه المقالة ونستعرض فيها نظريات المادية الديالكتيكية ولا سيّما ما يخص « قيمة المعلومات » متبوعة بنقدنا وتقييمنا لها.

٤ - أتكون الحقيقة دائمة ام موقتة؟

هذا الموضوع يستحّق الدقّة، والدقة فيه تحول دون الوقوع في كثير من الاخطاء.

والمحققون القدماء من المنطقيين والفلاسفة عندما يذكرون خواص المفاهيم والافكار الحقيقية فانهم يعدوّن من ضمنها صفة الدوام ويقولون ان الحقائق دائمة. وقد اشبعها بحثا الشيخ الرئيس ابن سينا في منطق الشفاء.

واختلط هذا الموضوع على بعض العلماء المحدثين ولا سيّما الماديين فظنوا كون المقصود منه هو انّ موضوع الفكر الحقيقي ومطابقته للواقع انما هو امر ثابت وخالد، ولهذا هاجموا هذه الفكرة بشّدة مدعّين ان هذه العقيدة قد حصلت للقدماء بسبب عدم التفاتهم الى اصل التغيير الشامل للطبيعة، واما من يلتفت الى اصل التغيير فهو مضطر الى القول بكون الحقائق موقتة وليست دائمة.

ويعّد الماديون الاعتقاد بكون الحقائق دائمة من نتائج جمود المنطق القديم ومن خواص التفكير الميتافيزيقي .

اذن من الواجب علينا ان نلقي مزيدا من الضوء على هذا الموضوع.

وقبل ان نقتحم صميم موضوع كون الحقيقة دائمة او موقتة، ولكي لايقع الخلط بين موضوعين وليتّم الفصل بينهما، لابد ان ننظر الى الواقع ونفس الامر الذي تحكيه المفاهيم والافكار أهو موقت ام دائم؟

ليس من شك في ان الواقع ونفس الامر الـذي تحكي عنه القضية الذهنية قد يكون موقتا وقد يتصف بالدوام . فالواقع المادي مثلا في الخارج موقت لان المادة والعلاقات التي تربط بين اجزائها في تغيير مستمر، فالشيىء الواحد في الطبيعة لايبقى على حالة واحدة خلال لحظتين، وكل واقع يظهر على الساحة الطبيعية لمدة محدودة ثم يزول . اذن هذا اللون من الواقع موقت وزائل.

ولكن هناك نوعاً من الواقعيات المستمرة والأبدية موجوداً في الطبيعة (بغض النظر عما وراء الطبيعة) مثل واقع الحركة فاذا قلنا ان المادة متحركة فقد تحدثنا عن امر مستمر ودائم . وعندما يتحدث المنطق القديم في باب القضايا عن الدوام والضرورة وغيرهما فالمقصود به ذلك النوع من الدوام الذي هو من خواص بعض الواقعيات، وهذا اللون من الدوام لاعلاقة له بموضوعنا هذا .

اذن من المحتمل ان تكون الواقعيات الخارجة عن الذهن موقتة ومن المحتمل ايضا ان تكون دائمة .

والآن نتساءل عن الحقائق اهي دائمة ام موقتة؟

يعني أتكون مطابقة المفاهيم والمحتويات الذهنية للواقع ونفس الامر (سواء أكان واقعا مؤقتاً أم دائماً) مؤقتة ام دائمة ؟

من الواضح ان هذه المطابقة لايمكن ان تكون موقتة، لانه صحيح ان هذه المفاهيم تبين واقعا متغيرا وذلك في لحظة خاصة من الزمن، ولكن مطابقة ذلك المفهوم لواقعه أبدي، وهي لاتختص بلحظة معينة من الزمن.

وبعبارة اوضح فان المفيد والمحدود بالزمن هو الواقع الخارجي وليس مطابقة المفهوم الذهني لذلك الواقع الخارجي. فمثلا عندما نقول:

« كان ارسطو تلميذا لافلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد » فقد تحدثنا عن العلاقات المتغيرة لاجزاء الطبيعة لان دراسة ارسطو عند افلاطون تتعلق ببرهة زمنية معينة (هي القرن الرابع قبل الميلاد).

ولكن هذه الحقيقة التي اقتحمت افكارنا صادقة دائما ومطابقة لواقعها ابدا، اي ان كون ارسطو قد تتلمذ على يد افلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد صادق دائما في كل الازمان.

وهذا المثال هو من الحقائق التاريخية المتعلقة بواقع مادي متغير. ويسري هذا الحكم على جميع الحقائق الرياضية والطبيعية والفلسفية سواء أكانت متعلقة بواقع متغير أم دائم.

وعندما يجري الحديث عن الدوام والضرورة في المنطق القديم في باب البرهان فالمقصود منه هذا اللون من الدوام الذي هو من خواص الحقائق ومتعلق بموضوعنا هذا وهذا هو ما يقصده علماؤنا السابقون عندما يقولون ان الحقائق دائمة.

وعلى هذا فاي مفهوم ذهني اما ان يكون من اساسه كـاذبا ومخطئا وغير حقيقي، واما ان يكون حقيقيا ويحكي الواقع ونفس الامر وعندئذ لابد ان يكون مطابقا لواقعه دائما.

ولا نجد مفّرا من ذكر بعض الملاحظات:

أ ـ مـا ذكرنـاه يتعلق فقط بالعلوم الحقيقيـة، ولا يسري الى الاعتبـاريات ولا المسـائل المتعلقـة بالعلوم الاعتبـارية. فمثـلا في المواضيع الاخلاقية والقوانين الاجتماعية التي ليس لها مصداق عيني خارجي وانما هي تابعة للمقنّين وغيرهم فانه من الممكن ان يعّد شيء ما حقيقة اخلاقية او اجتماعية لفترة محددة ثم تلغى عندما تتغير ظروف البيئة (من الواضح ان هذه الامـور لايمكن عدّهـا حقائق من وجهة النظر الفلسفية).

وبهذا نعرف عدم صحة مجموعة من الادلة التي يذكرها العلماء الماديون والتي تتخذ كون المسائل الاخلاقية مـوقتة دليـلا على ان الحقائق ايضا موقتة.

ب ـ ان بحث الدوام والتوقيت يتعلق بالحقائق اليقينية ولا يرتبط بالحقائق الاحتمالية. وسوف يأتي ان العلماء لايعتبرون التجربة منتجة لليقـين وهم يطلقـون عـلى القـوانـين التجـريبـة اسم «الحقـائق الاحتمالية» تارة و«الحقائق ذات اليقين النسبي» تارة اخرى.

ومن الواضح ان الحقيقة الاحتمالية يمكن ان تكون موقتة. واذا لاحظنا فرضية ما تنطبق على مجموعة من التجارب فلا مانع من اعتبارها قانونا علميا مادمنا لانقطع بخلافها، وفي كل وقت تظهر فيه فرصيات أخرى بحيث تؤيدها التجارب بصورة أعظم فان هذه الفرضية الثانية سوف نعتبرها هي الحقيقة العلمية وهكذا...

(لايمكن اعتبار القضايا الاحتمالية ضمن الحقائق من وجهة النظر الفلسفية، ولكننا عبّرنا عنها بالحقائق مسايرة لتعبير العلماء المحدثين).

جـ ـ ان العلماء الذين فسروا الحقيقة بمعنى آخر غير هذا المعنى المعروف يستطيعون ان يعتبروا الحقيقة موقتة. فالحقيقة مثلا كما فسرها اوجست كونت (بانها تلك الفكرة التي تتفق عليها العقول في عصرٍ ما) يمكن اعتبارها مؤقتة لانه لامانع من ان تتفق العقول في كل عصر على فكرة نظرية معينة.

اما فيلسين شاله الذي قبل تفسير اوجست كونت للحقيقة والذي نقلنا فيما سبق كلامه في تفسير الحقيقة فهو يواصل حديثه قائلا:

« من الواضح ان هذا الاتفاق ـ وبالنتيجة هذه الحقيقة ـ يصبح موقتا لان الحقيقة ـ كما قلنا ـ ثمرة للعلوم والعلوم دائما تترقى وتواصل سيرها التكاملي، وعلى العكس مما كان متصورا في السابق فان الحقيقة ليست تأملا في امر ثابت وخالد وانما هي مثل العدالة الاجتماعية التي هي نتيجة للجهود الحثيثة والمعاناة المضنية للبشرية ».

وخلاصة مامر في نقلنا لاقوال العلماء الماضين حول كون الحقيقة دائمة هي مايأتي:

اولا: ان هذا مختص بالمسائل المتعلقة بالعلوم الحقيقية ولا ربط له بالعلوم الاعتبارية.

ثانيا: انه مقتصر على الامور اليقينية ولا يشمل الامور الاحتمالية.

ثالثا: ان المقصود من كونها حقيقية هو انها مطابقة للواقع وليس شيئا اخر من قبيل اتفاق العقول في عصر ما او غيره.

٥ ـ أتكون الحقيقة قابلة للتحول والتكامل؟

من حديثنا الماضي يتضح الجواب على هذا السؤال. وقد قلنا فيما مضى ان اي مفهوم ذهني اذا كان منطبقا على واقع ما فهو دائما منطبق عليه، واذا لم يكن منطبقا فهو غير منطبق عليه دائما. وبعبارة اخرى: اذا كان صادقا فهو صادق دائما واذا كان كاذبا فهو كاذب ابدا. ومن المستحيل ان يكون مفهوم ذهني ـ وهو يحكي عن واقع خاص ـ صادقا في زمان اخر بالنسبة الى نفس ذلك الواقع.

والآن نريد ان نعرف اذا كان مفهوم ما او قضية ما ـ بالاصطلاح المنطقي ـ صادقة وصحيحة وحقيقية، أمن الممكن ان تصبح اكثر حقيقية او ترتفع درجة حقيقيتها ام لا؟

ان جواب هذا السؤال سهل جدا اذا اخذنا بعين الاعتبار المفهوم الفلسفي لـ « التغيير التكاملي » وصرفنا النظر عن كلام العلماء المتسامح فيه حيث عبروا بـ « تكامل الحقيقة » وهم يقصدون تكامل العلوم (والمفهوم الفلسفي لايقصد هذا).

وادّت هذه التعبيرات المتسامح فيها من قبل العلماء الى وقوع اشتباهات كثيرة ووفّرت فرصة ذهبية للماديين لكي يمرّروا مغالطاتهم وتحريفاتهم.

واذا أخذنا اية حقيقة من الحقائق بعين الاعتبار، سواء أكانت جزئية ام كلية وسواء أكانت متعلقة بالامور المادية ام بالامور غير المادية، فسوف نلاحظ انها صادقة في كل الازمان وبنحو واحد، ولامعنى اطلاقا لكونها تصبح بالتدريج اكثر صدقا.

مثلا لنأخذ هذه الحقيقة التاريخية القائلة: « كان ارسطو تلميذا لافلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد »، او هذه الحقيقة الطبيعية القائلة: « تتمدد الفلزات بسبب الحرارة »، او هذه الحقيقة الرياضية القائلة: « مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين » او هذه الحقيقة الفلسفية القائلة: « ان الدور والتسلسل باطلان »، ثم نتساءل: أمن الممكن ان تصبح هذه الحقائق ـ نتيجة لتكامل العلوم او اي شيء آخر ـ اكثر صحة وصدقا او ان ترتفع درجة حقيقيتها؟

من الواضح جدا ان الجواب سيكون بالنفي.

نعم من الممكن ان يتحقّق شيء آخر وهو أن تزداد معلوماتنا، وتتسع بالنسبة إلى كل واحد من المواضيع المذكورة. فمثلا لا تكون معلوماتنا في البدء بالنسبة إلى العلاقات التي تربط أرسطو وافلاطون اكثر من أن ارسطو كان تلميذا لافلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد، ولكن معلوماتنا تتسع نتيجة للتحقيقات التاريخية فنكتشف روابط اخرى ونعلم مثلا « ان ارسطو قد حضر درس افلاطون وهو في سن الثامنة عشرة، واستمر في حضور درسه زهاء عشرين عاما، وقد جرى هذا كله في مدينة اثينا، وكان ارسطو يحضر درس افلاطون في حديقة تعرف بـ « الاكاديمية » (Academia) وهي تبعد عن البلد بحوالي كيلو متر واحد. وكان افلاطون يلقب ارسطو بـ « عقل المدرسة ».

أي انه علاوة على الحقيقة الاولى فإن سلسلة من الحقائق الاخرى قد إحتلت أذهاننا ومن الخطأ ان نتصور كون الحقيقة الاولى قد تكاملت او ارتفعت درجة حقيقيتها.

وكذلك من المحتمل ان يؤدي التقدم في علم الفيزياء الى اكتشاف خواص للفلزات حال تسخينها، ومن المحتمل ان نظفر

باحكام اخرى للمثلثات بتقدم علم الرياضيات، وان نعرف انواع واقسام الدور والتسلسل بتقدم الفلسفة، ولكن اي واحد من هذه لاعلاقة له اطلاقا بتكامل الحقيقة بالمعنى الفلسفي، يعني ان هذه الامور الجديدة ليست هي بعينها تلك الامور القديمة مضافا اليها انها قد تكاملت واصبحت ـ تدريجيا ـ اكثر حقيقة واعظم صحة واشّد صدقا وان درجة حقيقيتها قد ارتفعت، وانما الواقع ان مجموعة من الحقائق الاخرى قد حصلت في اذهاننا نتيجة للدراسات العلمية.

والآن نريد ان نعرف ماهو مقصود العلماء من تكامل العلوم او من تكامل الحقيقة.

فالعلماء عندما يتحدثون عن تكامل الحقيقة فهم لايقصدون المفهوم الفلسفي منه وانما يقصدون احد معنيين:

اولا: هذا المعنى الذي مرّ ذكره الآن (وهو التوسع التدريجي في المعلومات) فليس هناك احد يشك في كون العلوم سائرة نحو النمو والاتساع ويضيف العلماء بتحقيقاتهم كل يوم فصلا جديدا الى كل علم من العلوم المتنوعة او يفتحون بابا علميا جديدا لم يكن من قبل. والعلوم التي بين ايدينا اليوم والبحوث الفلسفية لم تكن في البدء على ما هي عليه اليوم وانما هي نمت وإتسعت ـ تدريجيا ـ كلما تقدمت المدنية وتعمقت محاولات العلماء، وسوف لن تظل على ما هي عليه الآن.

ولسنا نظن ان هناك عالما واحدا ينكر هذه الحقائق.

وينبغي تسمية هذا اللون من التكامل باسم «التوسع التدريجي او التكامل العرضي» وهو يشمل العلوم والفلسفة، ولاعلاقة له ابدا بتكامل الحقيقة ـ بالمعنى الفلسفي ـ الذي يتذّرع به الماديون.

ثانيا: للعلوم التجربية لون من التحول والتكامل الخاص بها ويمكن تسميته بـ «التكامل الطولي»، بمعنى ان هذه العلوم تسير حسب فرضية ونظرية معينة، وحسب طبيعة موضوعاتها فهي لايمكن ان تكون معتمدة ـ كالفلسفة ـ على اسس برهانية يقينية، ولما كان الدليل على صحة هذه الفرضيات ليس إلا الانطباق على التجارب واعطاء النتائج العلمية، وهذا الانطباق على التجارب واعطاء النتائج العملية ليس دليلا على كونها حقيقية ويقينية ولا يقضي على احتمال المخالف، ومن ناحية اخرى فانه لاتوجد سبيل اخرى للتأكد من صحة هذه الفرضيات، لهذا اصبح من اللازم اذا تلاءمت فرضية مع بعض التجارب ـ التي في متناول الانسان ـ ان يعّد العلماء هذا الامر الاحتمالي حقيقة علمية وان يعتبروه قانونا علميا وان يدرجوه في كتبهم العلمية والدراسية بشكل قانون علمي، ولكنه في اي وقت تظهر فيه فرضية اخرى وهي تدخل اصلاحات على الفرضية الاولى او تباينها من الاساس وتتلاءم مع التجارب بشكل ادق واكبر فان الفرضية الاولى ستطرد من ساحة العلم لتحل محلها هذه الفرضية الثانية، وهكذا. . . .

فالعالم الطبيعي يصوغ في عقله وبقوة الحدس فرضية لتفسير الحوادث الطبيعية ثم يختبر بعد ذلك صحتها بوساطة التجربة والنشاطات العملية، فاذا كانت تلك الفرضية منسجمة مع التجارب المتوفرة وقد استطاعت عمليا ان تفسر الظواهر الطبيعية فانه يصوغها بشكل قانون علمي، وتبقى هذه الفرضية على قيمتها العلمية حتى تظهر فرضية اخرى اكمل منها واجمع بحيث تنطبق على التجارب بشكل اكبر وادق وتستطيع ان تفسر الظواهر الطبيعية بشكل افضل، حينئذ تخلي الفرضية الاولى مكانها للفرضية الثانية، وعلى هذا فكل

ناقص يخلي المكان ليحل محله ماهو اكمل منه، وبهذا الشكل تطوي العلوم الطبيعية طريقها التكاملي.

اذن فالعلوم التجربية علاوة على ان لها تكاملا عرضيا كالفلسفة مما أسميناه بـ « التوسع التدريجي » فان لها تكاملا طوليا ايضا بهذا الشكل الذي مرّ تفصيله.

ولكن القارىء الكريم يعلم جيدا ان هذا اللون من التكامل ايضا لاعلاقة له اطلاقا بتكامل الحقيقة ـ بالمعنى الفلسفي ـ اي انه لم يحدث في هذا ان حقيقة مسلمة قد اصبحت بالتدريج اكثر صحة واكبر دقة، او حسب تعبير الماديين فان درجة حقيقيتها قد ارتفعت، وانما الفرضية الجديدة والتجارب الحديثة تكون قد اثبتت ان الفرضية الاولى لايكن اعتبارها حقيقية وانما لابد من القائها بكاملها جانبا او حذف جزء منها، وبمرور الزمن وبالتدريج تصبح الفرضيات ادق واجمع، وتكون الفرضية السابقة دخيلة في تكوين الفرضية التي تأتي بعدها، اي انه صحيح ان العالم الطبيعي يصوغ الفرضيـة بقوة حدسه ولكنه صحيح ايضا ان الرواسب الذهنية عنده دخيلة في تكوين هذا الحدس، وعلى اية حال فان هذا الموضوع لاعلاقة له اصلا بتكامل الحقيقة بالمفهوم الفلسفي.

وهذا اللون من التكامل ناشيىء من ناحية كون مسائل العلوم الطبيعية احتمالية وغير يقينية.

٦ ـ لماذا لاتكون العلوم التجربية يقينية؟

ان السبب في كون العلوم المعتمدة تماما على التجربة غير يقينية هو ان الفرضيات التي تصاغ فيها ليس لها من دليل سوى انسجامها مع التجربة واعطائها نتائج عملية. واعطاء النتائج العملية لايكون

دليلا على صحة تلك الفرضية ولاعلى مطابقتها للواقع لانه من المحتمل ان تكون الفرضية مخطئة مائة بالمائة ولكنها في الوقت نفسه تؤخذ منها نتائج عملية. ومثال ذلك هيئة بطليموس التي كانت تعد الارض مركزا للعالم، والافلاك والشمس وجميع النجوم تدور حولها. فهذه نظرية مخطئة ولكن السابقين المعتقدين بها قد إستخرجوا منها نتائج عملية صحيحة فيما يتعلق بالخسوف والكسوف وغيرهما. وكذلك الطب القديم القائم على اساس الطبائع الاربع (الحرارة - البرودة - الرطوبة - اليبوسة) فقد كان طبا خرافيا ولكنه في الوقت نفسه عالج عمليا مئات الالاف من المرضى ومنح كثيرا منهم الشفاء.

ولعّل بعض الناس يتساءل:

كيف يمكن ان يؤدي الخطأ والوهم الى نتائج موجودة وصحيحة؟

وجوابنا لهم يتلخص في انه احيانا قد يكون لشيئين او اكثر خاصة واحدة وهي تؤدي الى نتيجة واحدة، فلو كان في احد الموارد قد وجد احد هذين الشيئين ولكننا فرضنا الاخر غير الموجود واجرينا عليه حساباتنا فان من المؤكد اننا سوف نصل الى النتيجة الصحيحة لان كلا الفرضين يؤدي الى هذه النتيجة. مثلا سواء أكانت الشمس هي التي تدور حول الارض ام الارض هي التي تدور حول الشمس فانه يلزم على كلتا الحالتين ان يحول القمر بينهما في اليوم الفلاني ويتحقق الكسوف. ونحن سواء أجرينا حساباتنا على اساس حركة الشمس حول الارض او على اساس حركة الارض حول الشمس فاننا سنصل الى هذه النتيجة القائلة بان الكسوف سيتحقق في اليوم الفلاني وفي الساعة والدقيقة الكذائية.

ويوجد سبب اخر لعدم يقينية العلوم التجربية وهو أن هذه العلوم تنتهي اخيرا الى المحسوسات والحس يخطىء ايضا.

يقول فيلسين شاله في كتاب « ميثوءلوجي » (معرفة المناهج العلمية) في فصل « قطعية العلوم الفيزيائية والكيميائية » :

« ان العلوم الفيزيائية والكميائية ليست كالعلوم الرياضية في يقينها وقطعيتها المطلقة، لان اساس تلك العلوم الاولى هو المحسوسات والحس يخطىء في عمله ».

ويواصل حديثه فيقول:

« صحيح ان اليقين في العلوم الفيزيائية والكيميائية نسبي واضافي ولكن هذه النسبية لاتخفض من قيمة تلك العلوم لانها ترضي عقولنا الباحثة عن النظام والانسجام من ناحية، ومن ناحية اخرى فانها تحقق لنا فوائد اخرى فانها تحقق لنا فوائد عملية لايمكن التقليل من اهميتها ».

ويقول في باب قطعية الرياضيات وفائدتها:

« لما كانت الرياضيات مؤسسة على اصل مسلم وهي تمتد وتتسع بوساطة القياسات الضرورية فانها تصبح علما يقينيا خالصا. فمثلا (٢ + ٢ = ٤) انه حكم محقق ومؤكد، ويعتقد بعض العلماء ان اليقين المطلق غير موجود إلا في هذا الباب ».

وسوف نتناول هذا الدليل (اخطاء الحس) بالبحث في المستقبل بعون الله.

ولعلّ القارىء الكريم يستغرب لاول وهلة عندما يسمع ان العلوم الطبيعية الموجودة اليوم بكل تقدمها وتوسعها الهائل وباكتشافاتها ومنتجاتها العظيمة وبمخترعاتها المذهلة انما هي فاقدة للقيمة اليقينية وليس لها إلاقيمة عملية.

ولكن هذا الاستغراب يزول اذا عاد الى ماذكرناه من ان

القوانين العلمية الطبيعية ليس لها من دليل على صحتها سوى انها تؤدي الى نتائج عملية، واعطاء النتائج العملية لايكون دليلا على صحتها ولاعلى مطابقتها للواقع، واضاف الى ذلك ايضا ماسوف نذكره من آراء وعقائد العلماء ضمن استعراضنا لمسير العقائد والاراء.

ولاتوجد في العلوم الطبيعية الحديثة فرضية خالدة، وانما كل فرضية فهي تلمع في سماء العلم بشكل مؤقت وتتخذ لنفسها صفة القانون العلمي وبعد فترة من الزمن تخلي مكانها لفرضية اخرى. ولايدعي العلم في المسائل الطبيعية وجود قانون علمي ثابت لايتغير وليس فيه اي لون من الخطأ والوهم. ويعتبر العلم الاعتقاد بقانون كهذا لونا من الغرور الذي كانت تتصف به المرحلة «الاسكولاستيكية» (المدرسية)، ومن مميزات القرون الوسطى. ويعتقد العلماء المحدثون بان اعتبار قانون علمي ما يقينيا وقطعيا ـ كما كان يتصور القدماء ـ انما هو لون من الوان الرجعية.

ولعله لايوجد بين العلماء ـ منذ القرن التاسع عشر فما بعد ـ من يدعي اليقين والجزم في الطبيعيات كما كان يفعل القدماء (ولو ان القدماء ايضا لم يعدوا الطبيعيات والفلكيات يقينية وإنما كانوا يسمونها بالحدسيات).

واذا اعلن العلماء المحدثون فرضية ما فانهم يقولون بحقها ان التجارب المتوفرة حاليا تؤيدها، وهم لايدّعون لها اليقين المطلق ولايسمونها بالحقيقة المسلمة.

فمثلا انشتين (Einstein) العالم المعاصر المعروف والباني للنظرية النسبية في مقابل نظرية الجذب لنيوتن (Newton) في علم الفيزياء ـ هذا العالم لايقول بحق نظريته اكثر من:

« ان التجارب الفعلية قد أيدتها ».

اجل ان الماديين هم وحدهم الذين يعلنون القطع واليقين في هذه المواضيع ويعتبرونها حقائق مطلقة ويعترضون على العلماء البانين لهذه النظريات بانهم كيف يترددون في كونها حقيقية.

وسوف نوضح خلال هذه المقالة وفي التعليقة - التي قصرناها على مناقشة آراء الماديين فيما يتعلق بقيمة المعلومات - ان الماديين قد اضطروا - لتحقيق أغراضهم الخاصة - ان يخالفوا جميع العلماء الطبيعيين وان يعتبروا المواضيع التجربية يقينية، وإلا فان فلسفتهم الوهمية ستنهار، وهم يرون من ناحية اخرى ان الفرضيات الطبيعية تتغير ويحصل فيها النسخ فلهذا اخترعوا امرا وهميا آخراً سموه بـ « تكامل الحقيقة » واحدثوا فيه ضجيجا هائلا، وهم يحاولون بهذا ان يحتفظوا للعلوم الطبيعية بالقيمة اليقينية من ناحية، وان يفسروا التغيير والتبدل الحاصلين في الفرضيات من ناحية اخرى.

واظن ان ماذكرناه في هذه المقدمة قد اوضح تماما ان ما يذكره الماديون بعنوان تكامل الحقيقة بمعنى « التغيير التكاملي » ليس إلاوهما محضا وسوف نناقش هذا الموضوع بتفصيل اكبر فيما بعد.

ونرى من اللازم هنا ان نذكر ملاحظة مهمة وهي ان المواضيع التجربية على نحوين:

اولا: تلك المواضيع التي تعتمد على فرضيات ونظريات غير مشهودة، بل ليس لها من دليل على صحتها سوى انها تنسجم مع مجموعة من التجارب والنتائج العملية. وهذه المواضيع هي التي قد سلبنا منها صفة اليقين.

ثانيا: تلك المواضيع التي استخلصت من مجموعة من

المشهودات، ومن السائغ ان نعتبرها بنفسها مشهودة ايضا، مثل تعيين خواص الاجسام وكيفية تركيبها الكيميائي وكون هذه المواضيع يقينية او غير يقينية يتوقف على القيمة التي نضفيها على المحسوسات وسوف نشرح في باب مسير العقائد والآراء عقائد العلماء المحدثين فيما يتعلق بقيمة المحسوسات المبشرية.

لماذا تكون الفلسفة والرياضيات يقينية؟

لاننا قد ذكرنا السبب في عدم كون العلوم التجربية يقينية اصبح من المناسب ذكر السبب في كون الفلسفة والرياضيات يقينية وشرح عقائد العلماء في هذا المضمار. ولما كان هذا الموضوع معتمدا ـ حسب اسسنا الفلسفية ـ على مسألتين اخريين أُشير اليهما في صدر هذه المقالة وهما « سبيل الحصول على العلم ـ وتعيين حدود العلم » وقد استوفي البحث فيهما في المقالة الخامسة التي هي بعنوان « ظهور الكثرة في العلم » لذلك نترك تفصيل هذا الموضوع الى المقالة الخامسة باذن الله.

٧ ـ أتكون الحقيقة مطلقة أم نسبية؟

تنكر مجموعة من العلماء المحدثين الحقائق المطلقة وتقول بالحقيقة النسبية، ويطلق على هذه الجماعة اسم « النسبيين »(Relativiste)، وعلى مذهبهم اسم « النسبية » (Relativism)[٢]

وتتلخص عقيدة هؤلاء في ان ماهية الاشياء التي يتعلق بها العلم لايمكن ان تكتشفها ـ بشكل مطلق وبدون تغيير ـ القوى المدركة للانسان، وانما كل ماهية تنكشف للانسان فان الجهاز الادراكي له يؤثر فيها من جهة، ومن جهة اخرى فان البيئة المكانية

والزمانية تؤثر في كيفية ظهور هذا المدرك للشخص المدرك. ومن هنا فان كل فرد يدرك اي شيء بشكل مختلف، بل ان الشخص الواحد قد يدرك الشيء الواحد بنحوين مختلفين في حالتين من أحواله.

اذن فأية فكرة صحيحة وحقيقية فهي صحيحة بالنسبة الى الشخص المدرك فقط وفي بيئة زمانية ومكانية معينة، اما بالنسبة الى شخص اخر او لنفس ذلك الشخص ولكن في ظروف اخرى فان الحقيقة ستكون شيئا اخر. فمثلا انا ادرك الاجسام في لحظة معينة من الزمان وفي مكان وبيئة خاصة بحجم معين وشكل ولون خاصين، فهذا الادراك صحيح وحقيقي، ولكنه صحيح بالنسبة الي فقط وليس بالنسبة الى الاخرين لانه من المحتمل ان يدرك انسان او حيوان اخر - حيث يختلف بناء قواه الادراكية معي - هذا الشيء بعينه وفي نفس اللحظة والظروف ولكن بحجم اخر وبشكل ولون مختلفين عما ادركت انا، ومن الواضح انه بالنسبة الى ذلك المدرك فان الحقيقة ستكون نفس ذلك الشيء الذي ادركه. ومن المحتمل ان ادرك - انا بنفسي - في لحظة اخرى او في بيئة مختلفة ذلك الجسم ولكن بحجم اخر وبشكل ولون مختلفين، وستكون الحقيقة بالنسبة الي في تلك اللحظة والبيئة شيئا اخر هو نفس ذلك الذي ادركته فيها.

ويستشهد هؤلاء العلماء لما يدّعون بالدراسات العلمية الحديثة، لان العلوم المعاصرة قد اثبتت ان اعصاب الانسان تختلف عن اعصاب الحيوان، بل اعصاب افراد الانسان تختلف فيما بينهم ايضا في كيفية العمل. فمثلا لقد ثبت ان الانسان يرى الالوان السبعة الاساسية وكذلك الالوان الفرعية الاخرى، اما بعض الحيوانات فانه يرى كل الالوان بشكل رمادي، ويوجد بعض الافراد من الانسان

وهم مصابون بعمى الالوان، بل نحن نلاحظ في حياتنا العادية ان اعصاب الفرد الواحد قد تعمل بشكلين مختلفين في الحالات المختلفة، فمثلا يكون لاحد المأكولات طعم معين في حالة الصحة ويكون له طعم اخر في حالة المرض، وقد تكون رائحة معينة مقبولة ومحبوبة احيانا، ومنفرة وداعية الى الاشمئزاز احيانا اخرى.

اذن لابد من القول:

« ان كل شيء ينكشف لنا فكيفية ظهوره تتوقف على نوعية عمل اعصابنا وعلى سلسلة من العوامل الخارجية، وعلى هذا فان ماهية الاشياء المعلومة لاتحلّ في ادراكنا بشكل مطلق ودون ان يمسّها تغيير. اذن فالحقائق في نفس الوقت الذي تكون فيه حقيقية وصحيحة فانها نسبية واضافية ».

وصحيح ان هذا المذهب مدّعم بأدلة منتزعة من الدراسات العلمية الحديثة ولكنه من حيث النتيجة والمدلول هو نفس مذهب المشككين.

فبيرون مثلا ـ وهو المشكّك اليوناني المعروف ـ ذكر ادلة عديدة لمدعاه ومن جملتها هذا الدليل ـ وهو اختلاف كيفية ادراك الانسان عن الحيوان واختلاف كيفية إدراك أفراد الانسان فيما بينهم واختلاف كيفية ادراك الانسان الواحد في الحالات المتباينة ـ ولكن بيرون يختلف عن النسبيين المحدثين في النتيجة فبيرون يستنتج من ذلك الدليل هذه النتيجة.

« اذن لاينبغي لنا ان نعتقد بكون ادراكاتنا حقيقية، وانما لابد من مواجهة كل ادراكاتنا بالتردد والشك ».

اما النسبيون المحدثون فهم يستنتجون من نفس ذلك الدليل هذه النتيجة:

« ان ما ندركه يتصف بالحقيقة ولكنها حقيقة نسبية، اي ان الحقيقة مختلفة بالنسبة الى الاشخاص المختلفين ».

ومن يمعن النظر في هذه الاحاديث يتضح له خطأ النتائج التي توصل اليها النسبيون، ويتبين له انه لامعنى اطلاقا للحقيقة النسبية، ففي المثال السابق - وهو رؤية شخصين لجسم واحد بكيفيتين مختلفتين - اما ان يكون هذا الجسم في الواقع متصفا باحدى الكيفيتين واما ان يكون خاليا منهما معا ومتصفا بكيفية ثالثة، وليس من الممكن ابدا ان يكون متصفا بالكيفيتين معا في آن واحد. ففي الصورة الاولى يكون ادراك احد هذين الشخصين خطأ مطلقا وادراك الشخص الاخر حقا مطلقا، اما في الصورة الثانية فكلاهما مخطىء، وعلى اية حال فان الحقيقة النسبية غير معقولة.

وهناك بعض العلماء من قبيل بركلي يتخذ الاختلاف في الادراك دليلا على ان المدركات غير موجودة في الخارج، اما البعض الاخر - من قبيل ديكارت وجون لوك (John Loke) واتباعهما - فانه يقصر الاختلاف في الادراك على الخواص الثانوية للاجسام ويعتبرها امورا ذهنية وغير خارجية.

ولكن النسبيين - الذين يعترفون بالوجود الخارجي للمدركات - يذكرون تلك الادلة لمدعاهم وهي تثبت مايدعيه المشككون حيث يقولون: « لسنا ندري ان كانت ادراكاتنا حقيقية ام لا » ولا تثبت ما يدعونه هم من « انها حقيقية ولكنها نسبية »، بل قولنا ان الحقيقة نسبية لا معنى له اطلاقا كما قلنا ذلك من قبل. اذن فالنسبيون المحدثون لم يأتوا بشيء جديد في باب « قيمة المعلومات » اكثر مما ذكره المشككون السابقون .

اما المادية الديالكتيكية فهي تتبنى مايدعيه النسبيون في موضوع الحقيقة، ولكنها ترفض ـ في نفس الوقت ـ موقف الشك.

وسوف نبحث في هذه المقالة هذا الموضوع وسنثبت هناك ان المادية الديالكتيكية مع انها تفّر من مذهب الشك ولكنها في الواقع قد ابتعدت باسلوبها عن مذهب اليقين وسقطت في حبائل الشك.

واذااعترفنا بتدخل الاعصاب او الذهن ـ وبالتالي بتدخل الجهاز الادراكي للانسان ـ في جميع المعلومات المحسوسة والمعقولة فلابد ان نعترف ايضا بما يدعيه المشككون من انه « لايمكن الاطمئنان بان مانفهمه من الكون مطابق للواقع ونفس الامر »، ولابد حينئذ من مواجهة المسائل الطبيعية والرياضية والفلسفية بالتردد والشك.

وذكرنا في المقالة الثانية ـ وسوف يأتي تفصيل ذلك في المقالة الخامسة ـ ان الذهن يملك قدرة الظفر ـ في الجملة ـ بماهية الاشياء بشكل مطلق ودون تغيير، وتوجد مجموعة من المواضيع التي يستطيع العقل ان يصدر فيها حكمه بكل تأكيد وجزم ويقين واطمئنان.

ونرى من الواجب هنا ان ننبه على بعض الملاحظات:

اولا: ان كل العلماء الذين ينفون الاطلاق بالنسبة الى الادراكات التي لها مصداق خارجي ويقولون بتأثير وتدخل الاعصاب والمخ وبالتالي بتدخل الجهاز الادراكي في كيفية ظهور وانكشاف جميع الاشياء فانهم ـ شاءوا أم ابوا ـ يدخلون ضمن المشككين وان كانوا هم انفسهم ينفرون من مذهب الشك، فالفيلسوف الالماني كانت لايرضى ان يدرج ضمن المشككين والسوفسطائيين ويعّد نفسه « ناقد العقل وفهم الانسان » ولكنه بعد ايراد النقد الطويل يذكر ادلة جديدة (في خصوص الطبيعيات) تعتبر ادلة مؤيدة لمذهب الشك، وليس الاسلوب الذي اتبعه والمسمى بـ « كريتي سيسم » (مذهب

النقد) إلا شكلا جديدا من الاشكال المتنوعة لمذهب الشك « سيتي سيسم »، وكذلك المادية الديالكتيكية فانها ـ باعترافها بنسبية الحقيقة في جميع المسائل ـ تعّد شكلا اخر من اشكال مذهب الشك من حيث قيمة المعلومات.

ثانيا: اصطلح بعض العلماء على الحقيقة الناتجة من التجارب باسم « الحقيقة النسبية » لان لها جانبا احتماليا وهي لاتوجب اليقين وهذا في مقابل الحقيقة الرياضية التي توجب القطع واليقين التي اصطلحوا عليها باسم « الحقيقة المطلقة ».

وقد سبق لنا القول ان الحقيقة النسبية بهذا المعنى ـ اي بمعنى وجود الحقيقة الاحتمالية في بعض العلوم ـ هي مورد قبولنا وموافقتنا .

ثالثا: ان النظرية النسبية التي مر ذكرها تتعلق بنسبية الحقائق الذهنية وهي مما يناقش في الفلسفة. ولكن هناك بعض العلماء الفيزيائيين والرياضيين يعتبرون الوقائع والظواهر الفيزيائية نسبية، ومن الواضح ان هذه النسبية الفيزيائية لاعلاقة لها بالنسبية الفلسفية السابقة.

ومن المناسب هنا ان نذكر حديثا مختصرا يدور حول مسير العقائد والآراء منذ المرحلة اليونانية القديمة وحتى العصر الراهن فيما يتعلق بهذا الموضوع وسوف لن نتعرض لعقائدالفلاسفة الهنود ولا الصينيين الذين عاصروا المرحلة اليونانية القديمة لان لهم افكارا تشبه افكارهم.

ظهور مذهب السفسطة في اليونان:

كانت اليونان ـ حوالي القرن الخامس قبل الميلاد ـ تتمتع بمدنية

رفيعة، وقد ظهر في هذه البلاد فلاسفة وعلماء عظام ونشأت مدارس فلسفية مختلفة، وتصارعت العقائد والآراء المتباينة في المسائل الفلسفية، وصيغت نظريات متنوعة في تفسير الكون. واشتملت الحيرة على بعض العلماء فراحوا يعدّون كل الادراكات والآراء البشرية - وحتى البديهيات الاولية - شيئا باطلا وخيالا محضا وينكرون كل قيمة لاي فكر وادراك ويعتبرون المعلومات كلها عبثا، ومن هنا نشأ مذهب السفسطة.

ووقف في وجه هؤلاء السقراطيون ولاسيما ارسطو، ففضحوا مغالطاتهم واثبتوا قيمة المعلومات وانها ليست عبثا، وان الانسان يملك قوة يستطيع ان يدرك بفضلها الاشياء كما هي موجودة في الواقع، وان الانسان اذا وجّه فكره في السبيل الصحيحة فانه يستطيع ان يصل الى ادراك الواقع كما هو.

ودوّن ارسطو المنطق لهذا الغرض وهو ان يكون ميزانا ومقياسا للتفكير السليم، واعتبر البرهان في المنطق مؤديا الى نتيجة « يقينية »، اي انه ادراك مطابق للواقع، واعتبر المحسوسات والمعقولات معا ذات قيمة في تحصيل اليقين بوساطة البرهان، اي انه يصرح بالقيمة اليقينية للادراك الحسي والادراك العقلي معا، وبهذا يكون قد وضع الحجر الاساسي للفلسفة اليقينية « الدجماتية ».

مذهب المشككين:

في تلك الفترة ذاتها نشأ مذهب اخر هو مذهب المشككين « السيتسية ». ويظن اتباع هذا المذهب انهم سلكوا سبيلا وسطى فلاهم قائلون بما يقول به السوفسطائيون من انكاراي واقع وراء ذهن الانسان، ولاهم قائلون بما تقول به الفلسفة اليقينية من انه يمكن الظفر بادراك الاشياء كما هي في الواقع ونفس الامر.

ويدعي اتباع هذا المذهب ان ادراك الانسان لامور العالم متوقف تماما على الوضع الخاص لذهن الشخص المدرك، وان ما يفهمه كل انسان من امور العالم فهو كما يقتضيه وضعه الذهني وليس كما هو في الواقع، فلعل لهذه الاشياء التي ندركها كيفية خاصة في الواقع ونحن ندركها بكيفية اخرى حسب ما يقتضيه وضعنا العقلي.

ويذكر بيرون ـ مؤسس هذا المذهب ـ عشرة ادلة لنفي القيمة اليقينية لادراكاتنا، ومن جملتها «تأثير البيئة الزمانية والمكانية، وكيفية تركيب القوى المدركة في الشخص المدرك، فيما ندركه» ويثبت بهذا ان ادراكنا للاشياء يتوقف على سلسلة من العوامل الخارجية وعلى مجموعة من العوامل الداخلية، وبتغيير هذه العوامل تتغير تلك الادراكات ايضا. اذن لابد لنا ان لاندعي اننا ندرك الاشياء كما هي عليه في الواقع وانما لابد من القول اننا ندركها حسب ما يقتضيه تركيب القوى الادراكية فينا، متأثرين في ذلك بالبيئة الخاصة التي تكتنفنا. اما ماهي الحقيقة؟ فالجواب لانعلم.

وتزعم هذه الجماعة ان الطريق الصحيح الذي يجب على الانسان ان يسلكه في جميع المسائل هو الامتناع عن ابداء أي رأي يقيني، ولابد من مواجهة جميع المسائل الفلسفية والعلمية وحتى الرياضية بالاحتمال والتردد. وبهذا فقد وضعت اسس فلسفة المشككين في مقابل الفلسفة اليقينية.

وبهذا فقد انقسم الفلاسفة المؤمنون بواقعية الكون والعالم (وهم في مقابل السوفسطائيين الذين لايعّدون ضمن الفلاسفة) منذ اقدم العصور التاريخية الى فئتين متميزتين:

١ ـ فئة اليقينيين: وهم الذين يقولون بامكانية تحصيل العلم المطابق للواقع، اي انهم يعتبرون ذهن الانسان متمتعا بخاصية

تجعله قادرا على ادراك الاشياء كما هي عليه في الواقع، وهم يقولون بسلسلة من القواعد المنطقية التي تصون مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر.

٢ ـ فئة المشككين: وهم المنكرون لهذه الخاصية وفي الحقيقة فهم مترددون في المعلومات البشرية.

ولكن اصحاب الفلسفة اليقينية اعتبروا ـ فيما بعد ـ شبهات المشككين نوعا من السفسطة واعتبروا المشككين ضمن السوفسطائيين ولم يفرقوا بين « السوفسطائي » و « المشكك »، وراحوا يطلقون اسم الفيلسوف فقط على من يتصف بما يأتي:

اولا: ان لايعد العالم عبثا في عبث وخيالا باطلا.

ثانيا: ان يعتبر الظفر بحقائق الكون ممكنا وميسرا.

عقيدة القدماء:

وهاتان الناحيتان واضحتان تماما في التعريف الذي وضعه القدماء للفلسفة (بمعناها العام) فهم يقولون:

« الفلسفة عبارة عن العلم باحوال اعيان الموجودات على ماهي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ».

ويحسن الالتفات الى ان هذا القيد « بقدر الطاقة البشرية » انما هو للاشارة الى هذه الملاحظة وهي ان الانسان مهما استطاع ان يوجه فكره نحو كشف الحقائق، ولكنه من ناحية اخرى تبقى حقائق العالم غير متناهية مع ان الاستعداد الانساني محدود، ولهذا فان الانسان لايوفق الا لاكتشاف قسم من حقائق العالم فقط ولن يتمكن من الاحاطة بالكل ابدا.

ولما كان القدماء سائرين حسب الاسلوب اليقيني، اي انهم يفسرون الادراك بانه انكشاف العالم الخارجي للذهن المدرك، فلهذا يعرفون الفلسفة من حيث الغاية التي يقصد اليها الفيلسوف بقولهم:

« الفلسفة هي صيرورة الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العيني ».

يقول الشاعر:

« كل انسان كسب من المعرفة زادا

فهو عالم بذاته قابع في احدى الزوايا »

وبعد انقراض مذهب المشككين ـ الذي استمر طيلة ثلاثة او اربعة قرون بعد الميلاد ـ فان جميع الفلاسفة ـ الاوربيين والمسلمين ـ يسيرون حسب المنهج اليقيني، ولم يتردد احد منهم في قيمة الادراكات، واستمر هذا حتى دخلت اوربا في القرن السادس عشر فما بعد ووقعت فيها حوادث وتحولات في مختلف المجالات العلمية وسلط الضوء من جديد على مسألة قيمة المعلومات.

وفي هذا التحول الجديد في اوربا اعيد النظر في علوم الفلك القديمة وفي الاقسام المختلفة من الطبيعيات ثم خطّوا بخط البطلان على مواضيع كانت تقع موقع القبول والتسليم من جميع العلماء لآلاف السنين ولم يكن يخطر على بال احد خلافها قبل ذلك، واصبح من المسلم في هذا العصر انها لم تكن سوى اخطاء بشرية، وادى هذا الامر الى ان تفقد العلوم اعتبارها السابق واتضح بهذا بعض العجز البشري للوصول الى الواقع.

والوضع الذي كان في اليونان القديمة ـ في القرن الخامس قبل الميلاد ـ والذي ادى الى ان يسلب علماء تلك البلاد اعتمادهم من

العلم وان يتمسكوا بالسفسطة قد عاد بنفسه تقريبا في اوربا خلال هذه القرون الحديثة، وظهر في اوربا ـ كما نعلم ـ المثاليون من قبيل بركلي وشوبنهاور (Schopanhauer) وهم يظهرون آراءا تشبه آراء بروتاغوراس (Protagoras) وجورجياس (Gorgias)من السوفسطائيين في اليونان القديمة، وظهرت مذاهب ومسالك في باب قيمة المعلومات تنتهي في نتائجها الى مذهب المشككين التابعين لبيرون من قبيل مذهب النسبيين المحدثين ـ الذي مر علينا شرحه ـ ومذهب النقد «كريتي سيسم» ومذهب المادية الديالكتيكية في باب قيمة المعلومات كما اشرنا اليه من قبل وسوف نوضحه اكثر فيما بعد.

وادى هذا الامر الى ان تتخذ الفلسفة الاوربية ـ في القرون الاخيرة ـ العلم محورا لها ونهض العلماء بدراسات متنوعة في هذا الحقل، ويمكن القول انه ـ في هذه المرحلة الجديدة ـ قد نسخ الاعتقاد بالقيمة المطلقة للمعلومات كما كانت عليه في الماضي.

وهذا استعراض مختصر لنظريات العلماء المحدثين:

نظرية ديكارت:

إختار ديكارت (Descar tes) «١٥٩٦ ـ ١٦٥٠ م» واتباعه سبيل اليقين اقتداءاً بارسطو، مع بعض الاختلاف، وهو ان ارسطو واتباعه يعتبرون المحسوسات والمعقولات معا محصّلات لليقين، ويجيز المنطق الارسطي استعمال المحسوسات والمعقولات في باب «البرهان»، اما ديكارت فهو يعتبر المعقولات وحدها محصّلة لليقين واما المحسوسات والتجربيات فليس لها الا قيمة عملية.

ووضع ديكارت منطقا في مقابل منطق ارسطو يعتمد فيه على المعقولات فقط ولا يذكر التجربيات فيه ابدا.

ومع ان ديكارت يولي التجربة اهمية وقد كان هو بنفسه احد اصحاب التجربة الى حدّ ما ولكنه كان يعدها وسيلة فحسب لارتباط الانسان بالخارج للافادة منها في الحياة وليس لها اي دور في كشف الحقيقة.

وهويقول ـ حسب ما ينقل المرحوم فروغي ـ :

« ان المفاهيم التي ترد الذهن من الخارج بوساطة الحواس الخمس لانستطيع ان نطمئن الى ان لها مصداقا حقيقيا في الخارج، واذا كان لها مصداق فليس من المؤكد ان الصورة الموجودة في اذهاننا مطابقة للشيىء الخارجي ».

ويقول ايضا:

« اني ادرك ان الحرارة تنبعث من بعض الاجسام واظن ان الحرارة التي فيها تشبه الحرارة التي هي موجودة لدي، والحال انني لااستطيع إلا ان اعتقد بان في ذات النار شيئا يوجد الاحساس بالحرارة فيّ ولكنه لاينبغي لي ان اتخذ من هذا الاحساس عقيدة فيما يتعلق بـ « حقيقة الاشياء » وذلك لان الادراكات الحسية في الانسان ليست الا لتمييز المفيد من المضر ولتعيين المصالح وليست هي وسيلة للظفر بالحقائق ».

ويزعم ديكارت ان الشكل والبعد والحركة فقط هي الحقيقية من احوال الجسم لانها ـ حسب رأيه ـ وحدها المعقولة والفطرية التي لم تأت عن طريق الحس، اما سائر حالات الجسم التي يسميها بالخواص الثانوية فهو يعتبرها سلسلة من الصور الذهنية التي جاءت نتيجة لسلسلة من الحركات المادية الخارجية ونتيجة لارتباط الانسان بالخارج من قبيل اللون والطعم والرائحة وغيرها. وهو يقول:

« وفروا لي البعد والحركة وانا اصنع لكم العالم ».

ويقول المرحوم فروغي:

« لقد بيّن ديكارت ـ بطريقة علمية ـ ان محسوسات الانسان لاتطابق الواقع وانما هي وسيلة فقط لارتباط الجسم بالعلم المادي وهي تقدم لنا صورا من العالم لاحقيقة لها، والحقيقة شيىء آخر، فمثلا تسمع الاذن غناءا ولكن الصوت لاحقيقة له، ولو كانت الاذن تدرك الواقع لاستطاعت ان تدرك فقط الحركات التي في الهواء او في الاجسام الاخرى ».

ويقول ايضا:

« ان ديكارت يعتبر المفاهيم الفطرية فقط اساسا للعلم الواقعي ».

ويقول ديكارت:

« ان الصور التي في اذهاننا على ثلاثة اقسام:

القسم الاول: الفطريات وهي تلك الصور المرافقة للفكر وللتحولات الفكرية او هي القاعدة للتفكير.

القسم الثاني: المجهولات وهي الصور التي تخلقها قوة التخيل في الذهن.

القسم الثالث: الخارجيات وهي تلك الصور التي ترد الى الذهن بوساطة الحواس الخمس.

فالصور التي تخلقها المخيلة لااعتبار لها، اما المفاهيم التي ترد الى اذهاننا من الخارج فلا نستطيع ان نطمئن الى ان لها مصداقا حقيقيا في الخارج، واذا كان لها ذلك المصداق فليس من المؤكد ان

الصور التي في اذهاننا تطابق ذلك الامر الخارجي، كما نلاحظ ذلك في صورة الشمس في اذهاننا فمن المقطوع به انها غير مطابقة للواقع لاننا حسب المعلومات الفلكية.المتوفرة نعلم ان الشمس تساوي آلاف المرات ارضنا التي نعيش عليها مع ان صورتها في اذهاننا لاتساوي حتى مساحة الكف الواحدة ».

ويقول في شرح معنى الفطريات:

« اما الفطريات فهي التي تدركها عقولنا بالبداهة وهي صحيحة يقينا ولايتطرق الخطأ فيها الى اذهاننا ابدا من قبيل الشكل والحركة والابعاد (من الامور المادية الصرفة) والعلم والجهل واليقين والشك (من الامور العقلية المحضة) والوجود والمدة والوحدة (من الامور المشتركة بين المادة والعقل).

ويتحدث ايضا عن الفطريات فيقول:

« ان كل انسان يحكم بوجود نفسه بالبداهة والوجدان وكذلك بالنسبة الى ادراكه ان للمثلث ثلاث زوايا وان الكرة ليس لها إلا سطح واحد وان الشيئين اذا ساوى كل منهما شيئا ثالثا فانهما متساويان ».

ويبني ديكارت اساسه في الالهيات والطبيعيات على الفطريات والمعقولات الصرفة فقط ويسير حسب اسلوب منطقي خاص به وله آراء ونظريات خاصة في النفس والجسم وذات الله سبحانه واثبات ان العالم غير متناه وغيرها من الامور.

وقد اقتفى اثر ديكارت جماعة من الفلاسفة الذين جاءوا بعده من قبيل ليبتنس (Leibniz) ومالبرانش (Malabranche)واسبينوزا (Spinoza) وذلك في باب المحسوسات وفي عدم كون المحسوسات

من جملة الحقائق، وكذلك في رأيه في المعقولات والفطريات وفي كونها يقينية مع بعض الاختلافات اليسيرة.

ويطلق على هذه الجماعة اسم « العقليين » لانهم يقولون بالمعقولات غير المعتمدة على الحس.

وتتلخص عقيدة هؤلاء العلماء في ان للمعلومات قيمة يقينية وعلمية، اما المحسوسات فليس لها سوى قيمة عملية.

نظرية الحسيين:

والحسيون يقفون في مقابل العقليين وصحيح انهم يخالفون اولئك في الامور الفطرية، وهذا الخلاف هو الذي يميزهم منهم وهو الذي اوقع الجدال بينهم ودعا الى تأليف الكتب من الطرفين ليثبت كل منهم نظريته ويدحض النظرية المخالفة، ولكنهم يوافقون العقليين في نفي قيمة المحسوسات تلك العقيدة التي اعلنها ديكارت.

ويعتبر جون لوك (١٦٢٢ ـ ١٧٠٤ م) الانجليزي زعيم الحسيين وهو من اكبر علماء اوربا وله نظريات مهمة في علم النفس، وهو يتحدث عن المحسوسات فيقول:

« ليس من المعقول انكار الموجودات المحسوسة، ومن الواضح ان اليقين فيها ليس كاليقين بالنسبة الى المعلومات الوجدانية (وهي الاشياء التي يصدق الذهن بها بغير وساطة النسبة بين الموضوع والمحمول كعلم النفس بوجود ذاتها وان الثلاثة تساوي اثنين باضافة واحد وان المثلث غير المربع) ولا كاليقين الحاصل في الامور العقلية (وهي الاشياء التي يحتاج الذهن ـ لكي يدرك النسبة بين الموضوع والمحمول ـ الى تصور معان اخرى، وهي من قبيل ان مجموع زوايا المثلث يساوي مجموع زاويتين قائمتين او ان للعالم مبدعا). ويمكن

عدها من وجهة النظر العلمية والفلسفية في زمرة الظنون، ولكننا في امور حياتنا الدنيوية لابد لنا من اليقين بحقيقة المحسوسات.

ويرى لوك رأي ديكارت في باب تقسيم خواص الجسم، وهو يقول:

« الخواص على قسمين: فبعضها ذاتي للجسم ولا ينفك منه ونسميها بالخواص الاولية كالجرم والبعد والشكل والحركة او السكون، وبعضها خواص لاترتبط بذات الجسم وانما هي اعراض واحساسات توجد في الذهن بوساطة الخواص الاولية كاللون والرائحة ونسميها بالخواص الثانوية ».

وهنا يرد اشكال يتلخص في اننا اذا اعتبرنا كل معلوماتنا عن العالم الخارجي (حسب وجهة نظر جون لوك) متوقفة على الحس، والمفروض ان الحس ليس له قيمة يقينية، اذن من اي طريق نحن نستطيع ان نصدر حكمنا بان بعض خواص الاجسام ذاتية لها وبعضها عرضية؟ وبعبارة اخرى بعضها حقيقية ولها واقع في الخارج وبعضها الاخر ذهني محض بينما قد ادركناها جميعا بوساطة الحس؟ ولاي سبب لاتكون الخواص الاولية ذهنية خالصة مثل الخواص الثانوية؟

وحاول بعض العلماء ـ من قبيل جورج بركلي وهو ممن وافق جون لوك في عقيدته في باب « اصالة الحس » ـ بهذا الاشكال ان يحمل لوك على اعتبار جميع المحسوسات من الامور الذهنية. وعلاوة على هذا نقول: انه بناءً على اصالة الحس التي يعلنها لوك فمن اي طريق نحن نستطيع ان نضفي القيمة اليقينية على سلسلة من المعلومات التي يسميها بالوجدانيات او البديهيات، وكذلك المعلومات

الاخرى التي يطلق عليها الامور العقلية والاستدلالية؟ (مما مرت الا شارة اليها عند نقل كلامه)

أيمكن بناء على اصالة الحس - مع الاعتقاد بان الحس يخطىء في عمله - ان نضفي القيمة اليقينية على غير المعلومات الحضورية (وهي علم النفس بذاتها وفكرها وافعالها وقواها)؟

وعلى اية حال فان عقيدة الحسيين في باب المحسوسات تشبه عقيدة العقليين، وهم جميعا ينكرون ان تكون لها قيمة علمية ونظرية. ولا يوجد بين الفلاسفة المحدثين - ولاسيما منذ القرن التاسع عشر فما بعد - فيلسوف واحد يتبنى نظرية القدماء فيما يعود الى المحسوسات.

وشاعت في اوربا - في القرن التاسع عشر «النظرية الذرية» (Atomism) التي وضعت أسسها في القرن الخامس قبل الميلاد على يد ديمقراطيس في اليونان، واصبح واضحا ان الجسم - على خلاف ما كان يعتقد القدماء - ليس واحدا متصلا كما يبدو لاول وهلة وانما هو مركب من ذرات متناهية في الصغر وهي التي تكون الجسم الواقعي. وتختلف الاجسام وتتنوع باختلاف شكل ومقدار ووضع ذراتها، وتلك الذرات دائما هي في حالة حركة. ولايوجد منشأ للسمع والبصر وسائر الاحساسات سوى تلك الذرات. اما ما ندركه من لون او طعم او رائحة او صوت عن طريق الحواس فليس لها واقع خارجي وانما هي مجموعة من الحالات الذهنية التي تمثل التأثيرات المختلفة للذرات.

وحسب قول بعض العلماء:

«فان الطبيعة لالون لها ولارائحة ولاصوت وانما نحن الذين

صنعنا لها أشعة الشمس الذهبية ونكهة الورد العطرة وغناء البلبل الشادي ».

وديمقراطس نفسه يصرح بان الصور التي تنقلها حواسنا عن الاشياء لايصح ان تؤخذ دليلا على واقعية الاشياء الخارجية وانما هي تمثل التأثيرات المختلفة للذرات التي تخرج من الاجسام وتدخل الى حواسنا.

وينقل عن ديمقراطيس قوله:

« ان الشيء ذا الطعم الحلو قد اصبح حلوا بالاعتبار والاتفاق وكذلك المر والحار والبارد واللون فانها جميعا قد اصبحت بهذا الشكل لاعتبار الناس لها واتفاقهم عليها، واما اذا اردنا الحقيقة فان هذه ليست إلا ذرات وفراغات ».

ومن جملة العلماء الحسيين الذين ينكرون نظرية ديكارت واتباعه فيما يتعلق بالمعقولات المحضة ويقولون باصالة الحس ويعتبرون المعلومات كلها معتمدة على الحس تبعا لجون لوك - من جملة هؤلاء جورج بركلي (George Barkeley) « ١٦٨٥ - ١٧٥٣ م » ودافيد هيوم (David Hume) « ١٧١١ - ١٧٧٦ م ».

وقد اندفع هذان العالمان في نفي قيمة المحسوسات التي يظنان انها اساس العلم اكثر من ديكارت وجون لوك، فمثلا كان ديكارت يقول ان البعد والشكل والحركة في الجسم (وهي الخواص الاولية) حقيقية لانها كما يعتقد متعلقة وليست محسوسة، والشيء الذي هو غير حقيقي انما هو الخواص الثانوية من قبيل الصوت والطعم واللون والرائحة التي هي محسوسة، ولكن هذين الشخصين قد افرطا فزعما ان الخواص الاولية مثل الخواص الثانوية ليست حقيقية، ومع انهما

يعتبران الحس اساس العلم ولكنهما لا يضفيان على الادراكات الحسية اية قيمة، بل هما ينكران حتى الوجود الخارجي للمحسوسات .

نظرية كانت:

ان للفيلسوف الالماني الشهير كانت (Kant) « ١٧٢٤ ـ ١٨٠٤ م » نظريات مهمة فيما يخص قيمة المعلومات وسائر مسائل العلم. ويعّد كانت من الطراز الاول من فلاسفة اوربا ويثق الاوربيون ثقة عظيمة بفلسفته، فيقول مثلا احد العلماء الاوربيين منوها بفلسفته:

« تحسب انها جبل قد شيد من الفلسفة ».

ولما كانت فلسفة كانتْ تنقد العقل وفهم الانسان وتعيّن لكل من العقل والحس حدودهما وتوضح الامور القابلة للمعرفة وتفصلها عن المواضيع غير القابلة للمعرفة، لذلك فهي تسمى بفلسفة النقد (كريتي سيسم) يقول المرحوم فروغي:

« بدأ فرنسيس بيكون (Fr Bacon) بنقد العلم والفلسفة ـ في النصف الثاني من القرن السادس عشر والنصف الاول من القرن السابع عشر ـ وواصل جون لوك نفس المسيرة واقتحم الميدان بركلي باسلوب اخر، وعمق اسس هذا الاسلوب واوضحها دافيد هيوم، وكان هؤلاء جميعاً من الانجليز، ثم ورد الساحة كانت الالماني باشارة من هيوم وفتح صفحة جديدة من المعرفة وذلك باصلاح الاخطاء واكمال النقائص ».

والقسم الاعظم من دراساته مقصور على مسألتين اخريين (هما سبيل الحصول على العلم ـ وحدود العلم) من مسائل ثلاث ذكرناها في اول هذه المقدمة وسوف نعود الى تفصيلها في المقالة الخامسة ان شاء الله .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ويمكن توضيح نظرية كانت في قيمة المعلومات بثلاث نقاط:

اولا: الفلسفة الاولى: يقول كانتْ إن مسائل الفلسفة الاولى لايمكن ان تقع موضوعا للعلم، وكل ماقيل بشأنها لحد الآن لم يكن علما وانما هو تسطير الفاظ ونسج خيالات، اذن قيمة المعلومات في الفلسفة الاولى التي كان يسميها ديكارت واتباعه باليقينيات انما هي صفر تماما، ولكن هذا من باب السالبة بانتفاء الموضوع اي ان كل ما قيل في هذا المجال ليس علما وانما هو الفاظ مؤلفة لان حصول العلم يتوقف على مجموعة من الشروط وهي غير متوفرة في الفلسفة الاولى.

ثانيا: الرياضيات: ويعتبرها كانت من اليقينيات وهو يشرح السّر في كونها يقينية بقوله: ان الموضوعات الرياضية مخلوقة العقل والذهن الانساني بشكل محض (على عكس الموضوعات الطبيعية او مواضيع الفلسفة الاولى التي تدعي حل المسائل المتعلقة بها)، فمثلا يفرض الذهن امورا من قبيل الدائرة والمثلث والمربع وغيرها ثم يعيّن لها خواص معينة، ولما كانت هذه المواضيع صنيعة العقل نفسه فكل حكم يصدره العقل عليها حينئذ لابد ان يكون يقينيا.

ويزعم كانت ان منشأ ظهور المفاهيم الرياضية هو الفطرة، وهو لايعتقد بان منشأها الحس والتجربة على العكس من الفلاسفة القائلين بالمنشأ الحسي للمفاهيم الرياضية.

وتشتمل نظرية كانت في الرياضيات على جهتين:

الاولى: ان الكميات ـ التي هي موضوع الرياضيات ـ ليس لها وجود خارجي ووجودها ذهني فحسب.

الثانية: ان المفاهيم الرياضية تنشأ من العقل بلا وساطة وهي لاتعتمد على الحس اطلاقا.

ويعترض العلماء على نظرية كانت هذه من ناحيتيها، وحسب تفسير كانت هذا لايمكن اثبات كون الرياضيات يقينية كما سوف يأتي في المقالة الخامسة وانما لابد من البحث عن سبيل اخرى.

ثالثا: الطبيعيات: وشرحه لها مفصل مبسوط، وملخصه ان ذهن الانسان قادر فقط في الامور الطبيعية على ادراك الاعراض والظواهر «الفنومونات» (Phenomen) التي تأتي عن طريق الحس، والعقل عاجز عن ادراك الذوات «النِومونات» (Noumen) التي هي موضوع الاعراض والظواهر. وفي مورد الظواهر ايضا فان العقل الانساني ـ بتركيبه الخاص ـ يضفي اشكالا وصورا خاصة على الاشياء، ولا يمكن الاطمئنان الى ان الواقع ونفس الامر هو بهذا الشكل وهذه الصورة الظاهرة لعقولنا ام لا!

ويقول كانت ان الحواس تعطي العقل مواد الوجدانيات والمعلومات ثم يمنحها العقل التنظيم والانسجام من نفسه ويعطيها الصورة ويجعلها مؤهلة للادراك. ويواصل حديثه قائلا: ان كل ما يتصوره الانسان فهو يتصوره خلال الزمان والمكان، وليس من الممكن له ان يدرك شيئا من امور العالم منفصلا عن هذين الظرفين. ولكن الزمان والمكان ليس لهما وجود خارجي وانما هما كيفيتان لذات العقل وصور يمنحها العقل لمحسوساته، واذا لم يضف العقل هذا النظام من نفسه لم ترد الذهن إلا مجموعة من التأثيرات المبعثرة المتفرقة غير المترابطة، وبالتالي فان العقل لا يستطيع ان يتصور شيئا محددا. فمثلا نحن نملك صورة واضحة عن الشمس مع ان الذي يرد الى اذهاننا بوساطة التأثيرات الحسية انما هو الحرارة والضوء واللون كل على حدة، ولو لم يقم الذهن ـ بما يتمتع به من خواص ـ بتعيين ظرف مكاني وزماني لهذه الامور، ولو لم يربط بينها لم يظفر بتصور

واضح للشمس. ويقول في مقام التشبيه: «نحن نشبه المعلوم بالغذاء الذي لا بد ان يدخل البدن ويحل محل ما يتحلل منه، ولهذا الهدف لا بد من ادخال الطعام الى المعدة من الخارج وعندئذ لا بد للمعدة وسائر اعضاء الجهاز الهضمي من ان تضيف الى الطعام العصارات من نفسها لكي تهضم ذلك الطعام، اذن فالطعام بمنزلة الاحساسات، والعصارات بمنزلة الزمان والمكان».

هذا الحديث مختص بالوجدانيات او التصورات الاولية التي لدينا عن الاشياء (الاعراض والظواهر). اما اذا اردنا ان نتخذ الاشياء موضوعا للاحكام وان نصوغ لها قوانين علمية وكلية فلابد حينئذ من تدخل مجموعة من المعقولات الاخرى التي هي صنيعة الذهن تماما ولم تأتنا من طريق الحس، وهي تضفي عليها صورة القانون العلمي الكلي. وهذه القوانين التي تدخل تحتها كل المعلومات انما هي مخلوقة الذهن، ولعل هناك قوانين اخرى هي التي تحكم الاشياء في الواقع ونفس الامر.

وهذا كلام واضح ومفصل. ومن جملة هذه القوانين ـ حسب رأي كانت ـ قانون العلة والمعلول. يقول كانت بحق هذا القانون:

«ان علاقة العلة والمعلول قد صنعها العقل، وليس من المعلوم ان ترتب المعلول على العلة واجب في عالم الواقع».

والخلاصة فما عدا مجموعة من الآثار المتغيرة الجزئية المبعثرة التي ترد الى اذهاننا من طريق الحواس فان ادراكنا للعالم الخارجي يكون بوساطة مجموعة من المعلومات والمفاهيم والقوانين التي تصوغها عقولنا وتجبرنا على ان ندرك العالم بهذه الاشكال والصور وفي ظل هذه القواعد والقوانين. ولكانت بحوث مستفيضة في هذه المفاهيم والقوانين وفي كيفيتها ومنشئها وترتبها.

يقول المرحوم فروغي :

« يقول كانت في تحقيق هذه المسألة: انني قد غيّرت الاسلوب الذي سار عليه الفلاسفة الاخرون، وفعلت مافعل كوبرنيك (Copernic) في موضوع هيئة العالم حيث رأى اننا بهذا الفرض - وهو اننا مركز العالم، والشمس والسيارات الاخرى كلها تدور حولنا - نخلق لانفسنا مشكلات ومصاعب، ولهذا فهو قد عكس الفرض وقال ان الشمس هي المركز ونحن ندور حولها، وبهذا وجد تلك المشكلات قد حلّت .

اما انا فقد لاحظت ان الانسانية تعتقد لحد الآن ان الاشياء هي الاصل وان عقولنا تجعل ادراكاتنا تابعة لواقع تلك الاشياء، اي انها تجعلها مطابقة لها، ومن هنا ينشأ الاشكال وهو كيف يمكن ان نكّون احكاما تركيبية من الاشياء الخارجة عن الذهن مع المعلومات القبلية (الفطرية)؟ (معنى الاحكام التركيبية هو تلك الاحكام التي يكون موضوعها ومحمولها مفهومين مختلفين). ولهذا فقد فرضت انا ان اذهاننا تجعل الاشياء مطابقة لادراكها، اي نحن لايعنينا ان تكون ادراكاتنا الفعلية مطابقة لواقع الاشياء اولا تكون، لاننا لانستطيع ان نحيط علما بذلك، وانما الذي نعلمه هو اننا ندرك الاشياء كما يقتضيه وضع عقولنا، وبهذا فقد حلّ الاشكال ».

ومن الواضح ان هناك فرقا هائلا بين فرضية كوبر نيك في هيئة العالم وفرضية كانت في باب قيمة المعلومات لان فرضية كوبر نيك قد حلت المشكلات المستعصية في وجه علماء الفلك، واما فرضية كانت فعلاوة على انها تتضمن اشكالات تستعصي على الحل فان جميع الاشكالات التي يهرب منها الفلاسفة - ومن جملتهم كانت - قد اصبحت اشد وآكد، وذلك انّ كانت لايرضى ان تنسب اليه

السفسطة ومذهب الشك، بينما هذه الفرضية التي جاء بها تؤدي ـ على اقل تقدير ـ الى مذهب الشك. وعلاوة على هذا فانه ليس فرضا جديدا لان بروتو غوراس ـ السوفسطائي المعروف في القرن الخامس قبل الميلاد ـ قد بيّنه قبل كانت بالفين وثلاثمائة عام بقوله:

« الانسان هو مقياس كل الاشياء ».

ومن ناحية فان كانت كان يتردد في ترتب المعلول على العلة في العالم الواقعي ولكنه من ناحية اخرى يقول:

« صحيح اننا ندرك بحواسنا الاعراض والظواهر، ولكننا نحن نعلم انه لابد لها من مُظهر. اذن قطعا توجد ذوات تكون هذه الاعراض مظاهر لها ».

وهنا يرد الاشكال المعروف لشوبنهاور فهو يقول:

« بعد ان بيّنت في نقدك ان العلية والمعلولية صنيعة الذهن فبأي دليل تحكم بوجود ذوات في الخارج تكون عللا لهذه المظاهر؟ »

وهذا صحيح لانه اذا اعتقد شخص بان العلية والمعلولية صنيعة الذهن وانه ليس من الواجب ان يترتب المعلول على العلة في العالم الواقعي فلا وجه للاعتقاد حينئذ بلزوم وجود العالم الخارجي ليكون منشأ للتأثيرات الحسية.

والعجيب ان المرحوم فروغي يقول:

« كان حكماؤنا يقولون ان الحكمة هي العلم بالحقائق في حدود الطاقة البشرية، وكانت كان يحاول ـ في الواقع ـ ان يعيّن حدود الطاقة البشرية ».

وقد اتضح بما قلناه لحد الآن ان رأي القدماء في باب قيمة المعلومات يقع في النقطة المقابلة لرأي كانْت، فمذهب القدماء كان

مذهب الجزم واليقين، اما كانْتْ فقد سلك سبيل الشك. ويصّر القدماء في موضوع الوجود الذهني على ان ماهية الاشياء توجد في الذهن كما هي موجودة في الخارج، ولكن كانْتْ يقول ان كل ما ندركه فهو كما يقتضيه وضعنا العقلي ، اما ان الواقع هو بهذا النحو ام لا ؟ فالجواب: لسنا ندري .

ويصل كانت في نقده الى الحد الذي يتردد فيه بالنسبة الى وجود قانون العلة والمعلول في العالم الخارجي، ولكن القدماء يصّرحون مرات عديدة بان التردد او انكار هذا القانون في العالم الخارجي يستلزم نفي الفلسفة وبطلان كل العلوم والسقوط في حبائل السفسسطة.

والمقصود من جملة القدماء السابقة الذكر: « الى الحد الذي يستطيعه الانسان » الواردة في تعريف الفلسفة هو الاشارة الى هذه الملاحظة وهي ان حقائق العالم لانهاية لها، اما الاستعداد البشري فهو محدود، وعلى هذا فلا يستطيع الانسان الالمام إلا بجانب من حقائق الكون فقط.

والعلم بالكل لن يكون من نصيب احد. اما كانت فهو يقول ان اليد البشرية لتقصر عن الوصول الى حقائق الكون. وبعبارة اخرى فان القدماء يقّرون بالعجز البشري من حيث الكم، ويتهّم كانت البشرية بالعجز من حيث الكيف، وبين هذين فرق هائل جدا.

وجاء بعد كانت علماء كثيرون وأبدوا آراءهم وعقائدهم في باب قيمة المعلومات ولكنهم لم يضيفوا شيئا جديدا الى ما نقلناه ضمن استعراضنا لعقائد الاشخاص السابق ذكرهم، وكل واحد منهم قد سلك طريقا خاصا في تناول البحث ولكنه توصل في النهاية الى واحدة من تلك النتائج التي تقدم ذكرها.

نظرية هنري برجسون:

لايمكن النظر من بُعد الى نظرية العالم العارف الفرنسي هنري برجسون (Henri Bergson) « ١٨٥٩ - ١٩٤١ م » فهو يعتقد بفلسفة يقينية مشربة بالعرفان. ولبرجسون رأي في العقل يشبه رأي ديكارت في الحس حيث قال: ان الحواس ليست وسيلة لكشف الحقائق وانما هي وسيلة لايجاد الارتباط العملي بالعالم الخارجي. ويقول برجسون: ان الحس والعقل ليسا وسيلة لكشف الحقائق، بل توجد وسيلة اخرى لاكتشاف الحقيقة وتلك هي « الاستبطان » او « الشهود الباطني »، وهو يعتبرها اعلى مراتب العقل. ويواصل برجسون حديثه قائلا: ان الانسان يستطيع بتفكيره في « ذاته » وبمشاهدته الداخلية « لنفسه » ان يجد طريقه الى الحقيقة المطلقة ويستطيع ان يصل الى الفلسفة الاولى التي تأخذ على عاتقها شرح الحقائق المطلقة عن هذا الطريق فقط.

وفي الختام يحسن بنا التنبيه الى هذه الملاحظة وهي اننا نستطيع ان نتناول موضوع قيمة المعلومات من زاويتين احداهما من الناحية النظرية والاخرى من الناحية العملية.

اما تناول قيمة المعلومات من الزاوية النظرية فهو يعني التحقيق في مدركاتنا ومعلوماتنا المنطبعة في اذهاننا أهي عين الواقع ونفس الامر ام هي غيرها؟

والفلاسفة ينظرون الى هذه الناحية في بحثهم لقيمة المعلومات، وهي الناحية التي ينفيها العلماء المحدثون منذ ديكارت ومن جاء بعده عن المحسوسات بقولهم ان الحس ليس وسيلة لكشف الحقيقة.

واما تناول قيمة المعلومات من الزاوية العملية فهو يعني التحقيق

في ان المعلومات وان كانت لاتكشف لنا الحقيقة ولكنها تهدينا في العمل، اي نحن نعلم ان هناك علاقة مباشرة بين ادراكاتنا والاشياء الخارجية، فمثلا هناك في الخارج كيفية معينة توجد فينا صورة اللون، وكيفية اخرى توجد في اذهاننا الصوت، ولهذا فنحن نستطيع ان نتصل بالخارج بوساطة هذه المعلومات وان نفيد منها عمليا، وبعبارة اخرى فان معلوماتنا اذا لم تستطع ان توقفنا على ماهية الاشياء الخارجية فهي على الأقل تتمكن من أن توقفنا اجمالاً على وجودها.

وهذا اللون من القيمة لاينكره إلا السوفسطائيون، وقد مرّ علينا ان ديكارت والعلماء المحدثين الآخرين وان كانوا ينكرون القيمة النظرية للمحسوسات ولكنهم لاينكرون القيمة العملية لها. وقد صرح ديكارت وكانت بانه من غير الممكن انكار القيمة العملية للمحسوسات.

وبهذا يتضح ان جانبا كبيرا من ظنون الماديين لايتمتع باساس رصين.

يقول الدكتور الاراني في كتب « المادية الديالكتيكية » فصل قيمة المعلومات:

« ان كانت ـ الذي هو زعيم مذهب اللاادريين (Agnosticism) ـ يقول: اننا لانستطيع ان نصل الى الحقيقة المطلقة، فهو اذن يقبل بوجود « الشيىء بنفسه » ولكنه يقول انني افتقد القدرة على الاتصال به، وقد اجيب في الكتاب المسمى بـ « لودفيج فيورباخ » (Leudwig Feuerbach) بجواب متين على هذه الدعوى بقوله: ما دامت المواد الالية تصنع داخل بدن الحيوانات والنباتات فقط فنحن نستطيع ان نسميها بـ « الشيىء بنفسه »، ولكنه عندما صارت تصنع الواحدة

منها بعد الاخرى بفضل علم الكيمياء فلابد ان نطلق عليها منذ الآن « الشيىء لنا » وذلك لان عملنا الفكري قد اتصل بذلك الشيىء بنفسه » .

انه لابد من الاذعان بان الماديين يجهلون ما يجّد في عالم الفلسفة والعلم، وهم يتخيلون انّ كانت وامثاله يعتقد بعدم امكان الاستفادة عمليا من الحواس ولابد من الغاء الحواس جميعا. وهم لايعلمون ان كانت وغيره يفرقون بين الشيىء بنفسه والشيىء لنا من الناحية النظرية فقط ولايمتد هذا ليشمل الناحية العملية. والفلاسفة الذين اقتحموا موضوع القيمة العملية جميعا لاينظرون الا الى الناحية النظرية وهم ليسوا قاصدين الناحية العملية.

وما ذكرناه في هذه المقدمة من آراء العلماء حول القيمة النظرية للمعلومات يمكن تلخيصه بهذا الشكل:

إن جميع الادراكات البشرية لا حقيقة لها وكل المعلومات عبث وهراء.	هذا هو قول السوفسطائيين القدماء من قبيل بروتوغراسي وجورجياس والمثاليين المحدثين من قبيل بركلي وشوبنهاور.
نحن لا نعلم أتكون الادراكات عين الحقيقة أم لا، لأن كل الادراكات البشرية (وحتى البديهيات الأولية والفلسفة والعلم الرياضية) تتوقف على كيفية تركيب الجهاز الادراكي للانسان، وهي مختلفة في الأشخاص.	هذا هو قول المشكيين القدماء والنسبيين المحدثين واتباع المادية الديالكتيكية.

ان المحسوسات والمعقولات الأولية وما يكتسب بمراعاة الأصول المنطقية فهي حقيقية.	هذا هو قول أرسطو وأتباعه من اليونانيين القدماء وجميع الحكماء المسلمين.
إن كل فطريات العقل والمعقولات المكتسبة بمراعاة الأصول المنطقية فهي عين الحقيقة، وأما المحسوسات فلسنا ندري أهي حقيقية أم لا؟. والحواس ليست إلا وسيلة للارتباط العملي بالخارج وهي ليست وسيلة لكشف الحقيقة.	هذا هو قول ديكارت ولينبتس وعدة أخرين من فلاسفة أوربا.
ان المعلومات الرياضية - التي هي صنيعة الذهن - حقيقية، وأما المعلومات المتعلقة بالعالم الخارجي فلسنا ندري أهي حقيقية أم لا؟.	هذا هو قول كانت الألماني وأتباعه.
إن الوجدانيات وما نظفر به عن طريق التفكير السليم فهو حقيقي، اما المحسوسات فلسنا ندري أهي حقيقية أم لا؟.	هذا هو قول جون لوك الانجليزي.
إن للحس والعقل قيمة عملية فقط وهما وسيلة للارتباط العملي بالخارج، أما وسيلة وسيلة كشف الحقيقة فهي «الاستبطان».	هذا هو قول هنري برجسون.

كان هذا شرحا مختصراً لمسير العقائد واتجاه الآراء فيما يتعلق بقيمة المعلومات منذ المرحلة اليونانية القديمة وحتى العصر الحاضر.

العلم والمعلوم ـ قيمة المعلومات

لابّد من ادراج مسألة العلم والمعلوم ضمن المسائل الفلسفية التي هي من الدرجة الاولى من حيث الاهمية لاننا مادمنا موجودين فان اعتمادنا سيكون على العلم.

وينبغي لنا ان نلاحظ ـ في هذا المجال ـ دليل السوفسطائيين، فهم يقولون أننا نبحث دائماً عن العلم ثم نظفر بالعلم، أما نحن فنقول أننا نبحث دائما عن المعلوم ثم نظفر بالعلم، والفرق كبير بين هذين الكلامين.

وكما قلنا في المقالات الماضية فان العلم مع معلومه واحد من حيث الماهية (لو سألنا اي فيلسوف ـ حتى اذا كان ماديا ـ وزعماء الفلسفة المادية الديالكتيكية عن تعريف العلم والمعلوم لأجابونا بان المعلوم هو ذلك الشيىء الذي يكون منشأ للآثار أو هو الذي تترتب عليه الآثار، اما العلم او الصورة العلمية فهو نفس ذلك الشيىء لكنه مع اختلاف واحد وهو انه ليس منشأ للآثار)، وبهذا يصبح تطابق العلم والمعلوم ـ في الجملة ـ من الخواص الضرورية للعلم.

وبعبارة اوضح نقول: ان واقع العلم هو الارادة والكشف عن الخارج:

ومن هنا نعرف أنه من المستحيل فرض علم يتصف بصفة الكشف عن الخارج، وكذلك من المستحيل ان نفرض علما له خاصة الكشف عن الخارج ولكنه ليس له مكشوف خارج عنه.

وهنا يظهر هذا السؤال:

اذا كان للعلم واقع فكيف يمكن فرض الخطأ بحقه[1]؟

وكيف يمكن ان يتخلف عن معلومه الخارج عنه؟ مع اننا نلاحظ كثيراً - في الواقع - ان العلم قد تخلّف واختلف؟

---

(١) ان اخطاء الحواس هي اعظم ما يتوسل به السوفسطائيون لاثبات ان العالم الخارجي لا واقع له ولنفي قيمة المعلومات مطلقا، فهم يقولون: ان كل معلومات الانسان قد حصل عليها عن طريق الاحساس، والاحساس ليس دليلا على كون المحسوس واقعيا لأن كل احد يعرف ان الحواس قد تصوّر لنا الاشياء - احيانا - بشكل مختلف (مثل الماء البارد والحار المذكورين في المتن)، ومن الواضح انه من المستحيل ان يوجد الشيء الواقعي بشكل مختلف، وقد تصور لنا - احيانا - الشيء بنحو منقطع نكذبه (مثل قطرة المطر وحلقة النار وغيرهما ما ذكر في المتن).

اذن يعلم من هذا ان الاحساس ليس دليلا على الوجود الواقعي للمحسوس. ولما كانت جميع معلوماتنا ومعارفنا عن الدنيا لها منشأ حسي وقد جاءتنا عن طريق الحس، اذن كل تلك المعلومات والادراكات والعلوم ليس لها قيمة واقعية.

ولا قيمة لهذه المغالطة التي سيقت لانكار امر بديهي (وهو وجود العالم الخارجي) لأن عقل كل انسان - حتى عقول اصحاب المغالطة - يذعن له، ولو فرضنا ان هناك من لا يستطيع ردّ هذه المغالطة بالاستدلال العلمي ولكنه لا يشك في ان هذا الكلام مخالف لأمر بديهي فهو - لا محالة - مغالطة.

ومع هذا لم يترك العلماء هذه المغالطة تمرّ دون جواب، وسوف نشير الى جانب من احاديث العلماء التي ساقوها للجواب على هذا الاشكال او للبحث - بصورة مستقلة - في موضوع اخطاء الحواس، وذلك لتنوير اذهان القراء: =

ولتوضيح هذا الموضوع نرى، من اللازم ان نتناوله بتفصيل اكبر:

ينقسم العلم ـ اولا ـ الى العلم التصوري والتصديقي.

فالعلم التصوري هو العلم الذي لايشتمل على حكم مثل الصورة الادراكية لـ « الانسان » مجردا، او لـ « الفرس » وحده، او لـ « الشجر » وحده.

اما العلم التصديقي فهو العلم المشتمل على حكم، مثل الصورة الادراكية للجملة القائلة: « الاربعة اكبر من الثلاثة » « اليوم يأتي بعد أمس » « الانسان موجود » « الشجر موجود ».

=اولا: لو فرضنا ان الحواس تخطىء في توضيح كيفية اوماهية المحسوسات، ولكنها لا تخطىء في الدلالة على الوجود الخارجي للمحسوسات. فهذه الاخطاء التي نسبت الى الحواس لو فرضنا انها اخطاء حقيقية فان ذلك يقتصر على بيان كيفية وماهية المحسوس، ولا يتعدى الى الدلالة على وجود ذلك المحسوس في الجملة.

ونحن لا نلاحظ في اي مورد (وحتى في مورد السراب والماء) ان المحسوس ليس له وجود اطلاقا ثم نحن نحس بوجود شيء ما. اذن لم يثبت بهذا ما يدعيه السوفسطائيون (وهو ان العالم الخارجي غير موجود).

ثانياً: ان الحس بذاته لا يخطىء. ففي الموارد التي يقال ان الحس قد اخطأ فيها لم يكن الخطأ ـ في الواقع ـ في الحس نفسه (الاحساس المجرد)، وانما كان الخطأ في الحكم، أي أن الخطأ يقع حينما يحكم الذهن بان هذا هو ذاك، وإلا فالحس الذي هو منشأ كل المعلومات لا يخطىء ابدا.

ثالثا: ان الخطأ في هذه الموارد المذكورة ليس واقعا في الحس ولا في الحكم، اي ان كل قوة من القوى الادراكية لا تخطىء فيما يتعلق بعملها.

ومن الـواضـح ان العلم التصـديقي لايتحقق بـدون العلم التصوري (وان كان بعض علماء النفس يتردد في كون هذه القضية كلية ولكن هؤلاء لم يحسبوا حساب التصور الاجمالي).

وينقسم العلم ـ ثانيا ـ الى الجزئي والكلي

فالجزئي هو الذي يرفض الانطباق على اكثر من واحد، من قبيل هذه الحرارة التي احس بها وهذا الانسان الذي أراه.

أما الكلي فهو الذي يقبل الانطباق على اكثر من واحد مثل مفهوم الانسان ومفهوم الشجر الذي يقبل الانطباق على كل انسان مفروض وكل شجرة مفروضة.

والعلم الكلي لايمكن ان يتحقق بدون العلم بالجزئيات، اي نحن لانستطيع ان نتصور الانسان الكلي ـ مثلا ـ مالم نر من قبـل افرادا للانسان ونتصورهم وذلك لاننا لو كنا نستطيع ان نتصـور

= واذا دققنا في كل خطأ من هذه الاخطاء فسوف يتضح لنا انه ليس خطأ حقيقيا وانما هو نسبة عمل متعلق بقوة ما الى قوة اخرى. فالخطأ اذن واقع هنا بالعرض لا بالذات، وهذا هو الجواب المفصل في المتن.

رابعاً: لا يوجد خطأ على الاطلاق في هذه الموارد المذكورة، لا في الحس ولا في الحكم، لا بالعرض ولا بالذات، وانما هو حقيقة، لأن الحقيقة نسبية دائما، وكل الموارد المختلفة التي سميّت باخطاء الحواس ليست إلا حقائق نسبية، والاشتباه قد نشأ من اعتبار الحقيقة مطلقـة. ومن هنا اعتبرت بعض الادراكات الحسّية من الاخطاء. اما اذا لاحظنا ان الحقيقة نسبية دائما وفي كل مكان فان هذا الاشتباه سيرتفع بذاته.

هذا الجواب صاغه النسبيون المحدثون واتباع المادية الديالكتيكية وسوف يأتي قريبا تفصيله ونقده..

الكلي من دون اي علاقة مع جزئياته لاصبحت نسبة الكلي المفروض الى جزئياته والى غيرها متساوية، اي انه اما ان ينطبق على كل شيء واما ان لاينطبق على شيء، مع اننا نلاحظ ان مفهوم الانسان ـ مثلا ـ ينطبق دائما على جزئياته فقط ولانراه قابلا للانطباق على غير جزئياته. اذن هناك لون من العلاقة بين تصور الانسان الكلي وتصور جزئيات الانسان الموجودة. والنسبة بينهما ثابتة ترفض اي تغيير.

ويمكن تسرية هذا الكلام الى العلاقة بين الصورة الخيالية والصورة المحسوسة[1]، فلو لم تكن علاقة ووحدة بين الصورة الخيالية ـ التي نتصورها بدون وساطة الحواس ـ والصورة المحسوسة لتلك الصورة الخيالية لاصبح من اللازم ان تنطبق كل صورة خيالية على اية صورة حسية (مهما كانت)، او ان لاتنطبق اطلاقا على اية صورة حسية، مع اننا نلاحظ ان الصورة الخيالية التي نتصورها لفرد ما لاتنطبق إلا على الصورة المحسوسة لذلك الفرد فحسب ولاتنطبق على اي شيء غيره.

اذن هناك رابطة حقيقية بين « الصورة المحسوسة والصورة المتخيلة » وبين « الصورة المتخيلة والمفهوم الكلي » وبين « الصورة المحسوسة والمفهوم الكلي ».

ولو كنا نستطيع ان نصوغ المفهوم الكلي دون الالتفات الى الصورة المحسوسة فاما ان نلاحظ منشأ الآثار عند صياغة ذلك المفهوم أولا، اي في تصور الانسان الكلي اما ان نلاحظ الفرد

---

(١) مرّ علينا توضيح الفرق بين الصورة المحسوسة والصورة المتخيلة والصورة المعقولة (المفهوم الكلي) في التعليقة المثبته في ص ١١٠ ـ ١١٣.

الخارجي - الذي هو منشأ الآثار - ثم نصوغ المفهوم الكلي خاليا من تلك الآثار او لا، وفي الصورة الاولى (اي في حالة ملاحظة الفرد الخارجي الذي هو منشأ الآثار) لابد ان نكون قد عرفنا من قبل حقيقة منشأ الآثار وهو بعينه الصورة المحسوسة، وفي الصورة الثانية (اي في حالة عدم ملاحظة الفرد الخارجي) نكون قد صنعنا لانفسنا واقعا خارجيا وليس مفهوما ذهنيا، لان وجوده ليس مقيسا وهو بنفسه منشأ للآثار فهو ليس بمفهوم.

اجل ان هذا المفهوم المفروض بالنظر الى ذاته الذي هو معلوم لنا سيكون معلوما بالعلم الحضوري لابالعلم الحصولي، وكلامنا في العلم الحصولي (مرحلة المفهوم الذهني) وليس في العلم الحضوري (مرحلة الوجود الخارجي)، ويجري هذا الكلام في الصورة الخيالية ايضا كما كان جارياً في المفهوم الكلي.

اذن فالعلم الكلي مسبوق بالصورة الخيالية والصورة الخيالية مسبوقة بالصورة الحسية.

وبغض النظر عما سبق فالتجربة قد اثبتت ان الاشخاص الذين فقدوا بعض الحواس - كالبصر او السمع - عاجزون عن التصور الخيالي الذي يأتي عن طريق ذلك الحس المفقود، ونستنتج من هذا ما يأتي:

١ - هناك نسبة ثابتة بين الصورة المحسوسة والصورة المتخيلة والصورة المعقولة (المفهوم الكلي) لاي شيىء.

٢ - ان وجود المفهوم الكلي متوقف على تحقق التصور الخيالي، وتحقق التصور الخيالي متوقف علي تحقق الصورة الحسية. وكل واحد من هذه الثلاثة يأتي مرتبا بعد الآخر.

٣ - كل المعلومات والمفاهيم التصورية تنتهي الى الحواس بهذا

المعنى وهو ان كل مفهوم تصوري نفرضه فهو اما ان يكون محسوسا بصورة مباشرة واما ان يكون محسوسا قد مسّته يد التغيير فاكتسب خاصية وجودية جديدة. مثل حرارة الشخص المحسوس فانها صورة محسوسة تتصف بالتشخص والتغير، والصورة الخيالية لها تتمتع بماهية الحرارة والتشخص ولكنها ثابتة من جهة كونها متخيلة، اما مفهومها الكلي فليس له إلا ماهية الحرارة وليس فيه تشخص ولا تغير.

٤ ـ لو ضممنا هذه النتيجة الثالثة الى المقدمة التي اثبتناها في المقالة الثانية (وهي اننا نستطيع الالمام ـ في الجملة بالواقع الخارج عن ذواتنا) لكانت النتيجة هي اننا نستطيع الوصول الى ماهية المحسوسات الواقعية في الجملة (بمقدار ماتكون هذه القضية بسيطة ومبتذلة وسهلة التناول فهي دقيقة وصعبة الفهم، والفلسفة تأخذ على عاتقها اثبات معناها الدقيق لامعناها الساذج المبتذل، وسوف يشرح ذلك في المكان المناسب).

وهنا يبرز امامنا ذلك السؤال الذي مر ذكره، وهو اننا اذا كنا نظفر بماهيات الاشياء الواقعية عن طريق حواسنا فمن اين يأتي هذا التخلف والاختلاف في الحس؟

فلحسّ البصر ـ مثلا ـ اخطاء لاحدّ لها في الابصار المباشر والمنعكس، فنحن نشاهد الجسم من بُعد وهو اصغر من حجمه الطبيعي ونشاهده من كثب اكبر من حجمه الواقعي. ولو وقفنا في قاعة طويلة فكلما كان السطح الذي نقف عليه أبعد فإنه يرى اعلى مما هو عليه وكلما كان السقف الذي فوق رؤوسنا أبعد فانه يرى اخفض مما هو عليه. ولو وقفنا في وسْط خطين متوازيين لشاهدناهما متمايلين، واحيانا نشاهد الخطين المتمايلين متوازيين. ونحن نلاحظ ان الاجسام المتحركة اذا كنا متحركين معها بنفس الحركة من حيث

الجهة والسرعة فان تلك الاجسام تبدو ساكنة، وعندما تتغاير الحركتان نلاحظ حركات غير واقعية. وعندما تنزل قطرة مطر من السماء فانها تبدو بشكل خط ممتد، وتبدو الجمرة التي نحركها بصورة دورانية بشكل دائرة. والاجسام المختلفة مثل الكرة والاسطوانة والمكعب والمخروط والمنشور تبدو كأنها سطوح غير منطبقة.

ونلاحظ بعض الاشياء الكاذبة مثل الصورة في بطن المرآة والماء في السراب. وتتغير لدينا الوان الاجسام بسبب الاختلاف في البعد والقرب والضوء والظلمة.

ولحسّ اللامسة اخطاء لاتقل عن اخطاء البصر، واختلاف الكيفيات في العضو اللامس يؤثر تأثيرا حاسما في بيان الحرارة والبرودة والخشونة والنعومة. ونذكر لهذا المثال المشهور وهو اننا اذا ادخلنا احدى يدينا في ماء حار واكتسبت منه الحرارة وادخلنا اليد الاخرى في ماء مثلج فاكتسبت منه البرودة ثم اخرجناهما من هذين الماءين وغمسناهما معا في ماء دافىء فانهما ينبئان بخبرين متناقضين تماما ولايمكن ان ينسجم هذا مع الواقع فاحداهما تقول ان الماء بارد والاخرى تقول انه حار.

ولاعضاء الحس الاخرى ـ كالذائقة وغيرها ـ اخطاء بدورها. اذن فالحواس تخطىء كثيرا وتتناقض، ولهذا امثلة لاحصر لها.

ولسنا بحاجة الى البحث عن الاخطاء في الخيال وفي التفكير الكلي، وهذه الاخطاء وان لم تكن آنية ـ بصورة مباشرة ـ من الحس، ولكن لما كانت الادراكات تنتهي بالتالي الى الحس اذن يمكن القاء مسؤولية هذه الاخطاء على عاتق الحس.

الجواب

من الواضح ان هذا الاشكال موجه الى الميتافيزيقيين بشكل اقوى واكثر احكاما من كونه موجها الى الماديين الديالكتيكين، لاننا قد التزمنا ـ فيما مرّ من حديث ـ بامكانية الوصول الى الواقع الخارجي في الجملة، ولكن هؤلاء لم يلتزموا بذلك، ولهذا فهم يستطيعون ـ بمحاولات اخف وطأة ـ ان يتخلصوا من هذا الاشكال وان كانوا متورطين في عقبات اخرى لا يجدون فيها امامهم سوى ابواب موصودة.

ويستطيع العلماء الماديون ان يقولوا [1]

لما كانت ادراكاتنا الحسية من الخواص التي توجدها المادة

---

(١) صحيح اننا قد بينّا في متن المقالة الثانية ص ١٠٤ ـ ١٠٨ نظرية الحقيقة النسبية ـ في الجملة ـ وذكرنا النقد الموجه اليها، وبينّا ايضا في مقدمة هذه المقالة نظرية الحقيقة النسبية حسب ما يقوله النسبيون وذكرنا ما وجّه اليها من نقد، ولكن اصحاب المادية الديالكتيكية يشرحون الحقيقة النسبية بشكل آخر ينسجم مع اسس المنطق المادي الديالكتيكي، ويدّعون ان هناك فرقا بينهم وبين سائر النسبيين، وهذا الفرق هو الذي يدخلهم ضمن اصحاب الجزم واليقين ويدخل من عداهم من النسبيين ضمن المشككين. وعلاوة على هذا فقد وعدنا القراء الكرام ان نستعرض آراء ونظريات المادية الديالكتيكية فيما يتعلق بقيمة المعلومات، فلهذا نحن نتعرض لنظرياتهم في قيمة المعلومات ضمن شرحنا لنظريتهم في مقام «تفسير اخطاء الحواس» وبيان الحقائق النسبية التي تعرض لها المتن بشكل ←

الخارجية، ونحن نعلم ان المادة الخارجية متحولة ومتكاملة واجزاؤها جميعا تتبادل التأثير فيما بينها ويولد نتيجة للتفاعل المتبادل بين الطرفين اثر نطلق عليه اسم التركيب «سنتز»، اذن لايوجد لدينا واقع

= مضغوط، لنعرف ان هذه النظريات أهي مما يمكن قبوله حسب اسس الفلسفة الواقعية ام لا ؟ ولنعرف أهناك فرق واقعي ـ كما يدّعون ـ بينهم وبين سائر النسبيين الذين يعترف الديالكتيكيون بانهم مشككون ام لا؟

وسوف نفصل هذه المواضيع تحت عدة عناوين:

١ ـ ان الحقيقة نسبية حسب ما يقول الماديون.

٢ ـ أيكون اصحاب المادية الديالكتيكية ضمن اهل الشك ام اهل اليقين ؟

٣ ـ أهناك فرق بين نظرية كانت ونظرية الماديين الديالكتيكيين فيما يعود الى قيمة المعلومات ؟ أم لا ؟

٤ ـ أهناك فرق بين «الرولاتيقية» (النسبية) والمادية الديالكتيكية من حيث قيمة المعلومات ام لا ؟

٥ ـ ما هي الطرق التي يسلكها اتباع المادية الديالكتيكية لاثبات تكامل الحقيقة ؟ وما هو الرد عليها ؟

٦ ـ اجتماع الصحيح والغلط، الحقيقة والخطأ

٧ ـ الطريق المسدود، او ملاحظة مهمة ومفيدة.

٨ ـ سوء الحظ الذي لحق المادية بيد المنطق الديالكتيكي.

الحقيقة النسبية حسب ما حرّره اتباع المادية الديالكتيكية:

ان الاحساس اثر متولد عقب تأثير مسلط من شيء خارجي على السلسلة العصبية، اي ان السلسلة العصبية للانسان والحيوان ـ في اثر سلسلة من=

مطلق، ولو فرضنا وجوده لما امكن ان يرد الحواس بشكله الواقعي دون ان يمسه تغيير، وعلى هذا فلايكون لدينا صواب مطلق كما انه ليس عندنا خطأ مطلق، بل يوجد لدينا صواب وخطأ نسبيان، اذن كل حاسة فهي تدرك وتقوم بعملها مقيدة بالبيئة المحيطة بها من

= التكامل التدريجي - تكتسب هذه الخاصية وهي انها تبدي رد فعل ماديا بعد ان يقع عليها تأثير من الخارج. ورد الفعل هذا هو الذي نسميه بالاحساس.

وحسب الاسس الديالكتيكية فانه لا يوجد شيء في الطبيعة ذو تأثير جامد (متشابه)، وانما كل شيء له تأثير خاص حسب وضعه وموقعه المعين، ولما كانت الاشياء دائما تغير من وضعها وموقعها، اذن لا بّد ان تكون لها تأثيرات مختلفة.

وهذا التغيير في الوضع والموقع سائد في الاشياء الخارجية وفي المجموعة العصبية والمخ. اي ان تغيير الوضع والموقع شامل للشيء الخارجي (المحسوس) الذي هو يؤثر في الاعصاب اولا، وشامل للمجموعة العصبية والمخ (الحواس) التي تضيف من نفسها تأثيرا آخر وينتج الاحساس، ويتغير وضعها وموقعها فيتغير بالتالي اثرها ايضا.

اذن فـ «الحساس» و«المحسوس» لهما تأثير مختلف حسب الوضع والموقع الذي يحتله كل منهما.

ولما كانت الحقيقة عبارة عن ذلك التأثير الذي تولده الحاسة (المجموعة العصبية) بعد تأثرها بالمحسوس، اذن لا تكون احساساتنا مخطئة ابدا في تلك الموارد التي يُدعى ان الحس قد اخطأ فيها، وذلك لأنه لا يمكن ان يوجد في كل تلك الموارد غير تلك الخاصة المعينة للشيء الخارجي التي اثرت على الاعصاب، ولا يمكن ان يوجد غير تلك الخاصة المعينة للمجموعة العصبية التي وجدت بعد ذلك التأثير. =

زمانية ومكانية، ويكون ادراكها صحيحا في تلك الحدود، اي ان المحسوس يوجد في حواسنا بتلك الصورة التي هو عليها، وان امكن ان يكون ذلك الادراك خطأ عند فرض تغيير تلك البيئة الزمانية والمكانية، وفي ظل هذا الفرض الجديد سوف يصبح فكر وادراك

= ومن هنا يتضح السبب في اختلاف الاشخاص في ادراكاتهم، لأنه من المحتمل ان يختلف الاشخاص فيما بينهم فيما يخص التركيب العصبي وفي النتيجة فهم يدركون بشكل مختلف، وكذا من المحتمل ان تتعرض اعصاب شخص ما لوضع خاص ليس حاصلا لشخص آخر، وحسب التعريف الذي ذكر للحقيقة وهو انها عبارة عن الاثر الحاصل نتيجة للمواجهة مع الخارج، فان كل حالة لأي شخص وكل احساس فهو حقيقي بالنسبة الى ذلك الشخص وفي تلك الحالة. اذن فالحقيقة نسبية ولا معنى اطلاقا لاخطاء الحواس.

يقول الدكتور الاراني في الكتيب المعنون بـ «المادية»ص ٣٨:

«يقول ماخ (Er Mach) نحن نرى القلم مستقيما في الهواء ويبدو لنا منكسرا في الماء، وليس هذا عيب العلم وانما هو نقص في التجربة. ومن الواضح ان الحديث هنا عن القصور والتقصير ليس في محله لأن للقلم تأثيرا معينا في ظل ظروف خاصة وله تأثيرآخر في ظل شروط اخرى، والتجربة لا تقودنا الى اعتبار احدى الحالات حقيقية والاخرى مخطئة (كما يقول ماخ)، وانما نحن نستطيع -بوساطة التجربة- ان نثبت ان كلتا الحالتين حقيقيتان وان نوضح السبب في اختلافهما».

هذا هو حديث الماديين المحدثين عن الحقيقة النسبية وعن تفسيرهم لاخطاء الحواس.

ومن الجلي ان هذا البيان لا يستطيع تفسير اخطاء الحواس ولا يمكن القول بانه لا توجد اخطاء وان كل ما يحس به الانسان وعلى اي نحو فهو حقيقي، وذلك لأن العلماء الماديين اذا كانوا يقصدون من هذا تغيير=

آخر هو الصحيح. وكذلك كلما كانت مواجهة الحاسة لاجزاء المادة المحسوسة اكثر وكانت الظروف الزمانية والمكانية اوفق فان ادراكنا سيكون اكثر صحة وصوابا.

= الاصطلاح فقط وتعريف الحقيقة بشكل آخر (وهو ان الحقيقة هي ذلك الشيء الناتج من اثر المواجهة والمقابلة بين الحس والخارج) غيرما هو مشهور بين العلماء (من ان الحقيقة هي الادراك المطابق للواقع)، فلا كلام لنا في ذلك، ولكن الاشكال (وهو عدم مطابقة الصورة الحسية للواقع) باق على حاله. وان كان مقصودهم من قولهم كل الاحساسات تظهر نتيجة للمواجهة بين الحس والخارج ان هناك لونا من المطابقة مع الواقع فمن الواضح كون هذا كذبا محضا، ففي المثال الذي ذكره الدكتور الاراني عن ماخ في مورد القلم وان كانت خاصة القلم تختلف من حيث التأثير الذي تتركه على العين وكيفية امواج الضوء التي ترسلها الى العين في الهواء وفي الماء، وصحيح ايضا باننا نستطيع ان نلّم بعلة هذا الاختلاف عن طريق التجارب العلمية، وما يقوله ماخ من ان التجارب ناقصة مخطىء، ولكن النتيجة التي يستنبطها الدكتور الاراني مخطئة ايضا وهي: « ان كلتا الصورتين المختلفتين للقلم اللتين قد انطبعتا في حواسنا حقيقية»، وذلك لأن القلم ـ في الواقع وبشكل يقيني ـ اما ان يكون مستقيما واما ان يكون منكسرا، وفي كلتا الحالتين لم تغير بيئة الهواء ولا بيئة الماء من شكل القلم، اذن احد الاحساسين مخطىء لا محالة من حيث كشفه عن الواقع وبيان الشكل الواقعي للقلم. واذا اردنا ان نستنتج نتيجة صحيحة من الناحية الفلسفية لوجب ان نقول: «نحن نستطيع بوساطة التجربة والقرائن العلمية ان نعرف السبب في هذا الاختلاف والسبب في خطأ الباصرة في احدى الحالتين».

وعلى هذا يتبين لنا ان تفسير المادية الديالكتيكية لاخطاء الحواس لا يمكن قبوله.

فالصواب اذن يعني كثير المطابقة والخطأ يعني كثير المغايرة فمثلا نحن نرى الجسم اصغر مما هو عليه اذا نظرنا اليه من بعد، وهو ـ في الحقيقة ـ صغير ايضا، اي ان المادة مقترنة بالظروف الزمانية

= أتدخل المادية الديالكتيكية ضمن فلسفة الشك ام فلسفة اليقين:

يزعم الماديون ان مذهبهم هو مذهب الجزم واليقين ويغضبون من نسبة الشك والسفسطة اليهم. وحتى تلك القوانين العلمية االتي تضمها العلوم الطبيعية المعتمدة على الفرضيات ـ والتي ليس لها من شاهد على صحتها سوى التجارب المحدودة والعلماء جميعاً (وحتى اصحاب الفرضيات انفسهم) يتلقونها بالاحتمال واليقين الاضافي لا بالجزم واليقين الحقيقي ـ فان العلماء الماديين المحدثين يدعون اليقين الحقيقي بشأنها، ويفسرون التغيير الطارىء على تلك الفرضيات ـ الذي يعتبر شاهدا على عدم حقيقيتها ـ بأن هذا هو تغيير وتكامل للحقيقة.

ولكنه يحسن ان لا نغفل عن هذه الملاحظة وهي ان المعيار لكون شخص ما او فئة ما من السوفسطائيين او من المشككين او من اليقينيين ليس هو ادعاءه وانما المعيار هو النظريات التي يطرحها في باب قيمة المعلومات، وإلا فان اغلب السوفسطائيين والمشككين لا يرضون ان يقال عنهم بأنهم مشككون او سوفسطائيون. فمثلا جورج بركلي مع ان نظرياته مبنية على نفي وجود العالم الخارجي وعلى انكار البديهيات ولكنه يستوحش من ان يقال له انه سوفسطائي. وكذا كانت وامثاله فمع انهم مشككون واقعا، والعلماء الماديون يدرجونهم ضمن المشككين، ولكنهم ـ هم ـ لا يرغبون في ان يطلق عليهم اسم «المشككين».

ومن جهة اخرى فان مذهب الشك ليس له شكل خاص ولا صورة معينة، وانما الفلسفة قد تجلت باشكال متنوعة على مر التاريخ، وكل واحد منهم قد وقع في حبائل الشك من طريق معين. ونحن نعرف ان الطريق الذي سلكه كانت يختلف عن طريق النسبيين «الرولاتيفين»=

والمكانية قد اوجدت في حواسنا هـذه الصورة الصغيـرة، اما اذا اقترب هذا الجسم نحونا فانه يرى اكبر لتغيّر تلك الظروف، وان كان هذا الجسم يتمتع ـ في الحقيقة ـ بحجم واقعي متحول ولكن لن

= (Relativistes) ويختلف هذان عن طريق المشككين القدماء من اتباع بيرون، ولكن هؤلاء يجمعهم عنوان واحد وهو انهم مشككون جميعا.

وهكذا المادية الديالكتيكية فهي بقولها ان الفكر والادراك ماديان وبادعائها ان الحقائق نسبية ـ واشياء اخرى ستذكر في محلها ـ فقد وقعت في لجج الشك وهي متورطة في معمّياته.

ويعتقد الماديون ان الفكر ظاهرة مادية، وان المعرفة والادراك ليس شيئا فوق العمل العصبي، وان معرفة اي شيء تتوقف على نوعية تركيب الاعصاب والمخ للشخص المدرك. وهم يقولـون لما كـان الاشخاص متفاوتين في تركيب أعصابهم اذن معارفهم الحقيقية سوف تختلف ايضا.

يقول الدكتور الاراني في كتيب «المادية الديالكتيكية» ص ٢٤:

«ان كيفية تركيب المجموعة العصبية تؤثر بشكل خاص في عملية المعرفة. وهذا التأثير هو بنفسه «المعرفة»، ونحن نعلم ان الانسان والحيوان يعملان بشكل مختلف، فمثلا تنفر الانسان رائحة ما ولكنها تجذب اليها حيوانا آخر. أو قد يدرك حيوان لوناً ما بشكل معين وهو في نظر حيوان آخر له حالة اخرى. او قد يلذ لشخص ما سماع صوت خاص ولكن شخصا آخر يراه ناشزا. او هناك درجة حرارية معينة تبدو احيانا ساخنة واحيانا اخرى باردة. وعلى اية حال فنحن نعرف تأثير التركيب العصبي في المعرفة ولكن لا ينبغي لنا ان نستنتج من هذا انه لما كان التركيب العصبي مؤثرا في المعرفة اذن لا يمكن معرفة عين الحقيقة لاننا قد ذكرنا ان مفهوم كلمة المعرفة شامل ايضا لهذا التأثير الخاص».

ويعتبر الدكتور الاراني معرفة عين الحقيقة والجقيقة المطلقة (وهي تلك =

يحيط به ادراكنا بذلك الحجم الواقعي لان كل الاجزاء والظروف غير المحدودة والمتحولة المادية دخيلة فيه، اذن لايمكن ان يحلّ كل العالم - بالاضافة الى العين - في عيوننا.

= الحقيقة التي لا تضفي عليها الاعصاب شكلا خاصا) امرا عبثا لا معنى له، ويقول في تلك الصفحة:

«ما اعظم حماقة تلك المذاهب المخالفة لنا اذا كانت تتوقع ان تتبادل الاشياء والفكر التأثير فيما بينها - اي ان تكتسب المعرفة صورة خارجية - دون ان يكون لاحد الاطراف تأثير ما، اي ان الفكر لا يتصرف في التأثير الذي جاءه من الاشياء. وبالتالي فان ذلك التصرف هو المعرفة بنفسها، واذا لم يوجد احدهما لم يوجد الآخر، والذين يلهثون وراء عين الحقيقة والحقيقة المطلقة والمفاهيم الفارغة الاخرى مثلهم في موضوع المعرفة مثل من يطلب ان تتم عملية الهضم دون ان تدخل في المعدة مادة غذائية ودون ان تؤثر المعدة على تلك المواد الغذائية».

ويقول أيضاً في صفحة (٢٩):

«ان للمخ خاصية منذ ولادته وتلك هي التفكير، ولكن هذه الخاصية لا يمكن ان تعمل إلا عندما تصلها المادة الكافية تماما مثل المعدة التي لها خاصية الهضم فهي لا تهضم إلا عندما تدخلها المادة الغذائية، وكذا الفكر فإنه لا يعمل إلا عندما تتأثر الحواس - من بصر وسمع وغيرهما - بمؤثر ما».

خلاصة لنظرية الماديين المحدثين:

يستنبط من مجموع اقوال الماديين ان الفكر والادراك - اجمالا - هما من الخواص الثابتة للتركيب المادي في الاعصاب والمخ، وهذه الخاصية لا تظهر إلا عندما يرد تأثير على الاعصاب من الخارج كتأثير امواج الضوء عليها من طريق العين وتأثير امواج الصوت عن طريق الاذن. =

ومن هنا نستطيع ان نحتمل كون حواس سائر الاحياء مخالفة لحواسنا كما تشير اليه بعض التجارب التي اجريت على قسم منها.

وكذا نحتمل اننا لو كنا نعيش على ارض غير هذه الارض

= وبعد ان تتكاثر على المخ التأثيرات عن طريق الحواس وتترك آثارا مادية متعددة تظهر في المخ القدرة على التفكير فهو يقيم الدليل ويحل القضايا الرياضية ويكتشف القوانين الطبيعية ويتوصل الى الاسس العامة الفلسفية والمنطقية، ولا بد ان نعتبر القدرة على التفكير عملا خارقا للعادة في الطبيعة، وذلك لأن العملية الفكرية ليست شيئا سوى سلسلة من التغييرات الكيميائية التي تحصل في المخ.

ولعلّ نوع التركيب العصبي للاشخاص مختلف، واذا كان متفاوتا فلا بد ان تختلف احساساتهم وطرق تفكيرهم. وعلاوة على هذا لما كان كل جزء من اجزاء الطبيعة تتغير خواصه حسب وضعه وموقعه والعوامل المحيطة به اذن من الممكن ان تختلف احساسات وطرز تفكير الشخص الواحد ايضا في البيئات المختلفة، ولهذا فلا بد ان لا ننتظر من انسان ينشأ في كرة المريخ وينفق عمره هناك ان يفكر كما نفكر نحن الذين نعيش على الكرة الارضية، وذلك لانه من المحتمل ان تكون افكاره وادراكاته بشكل آخر يتفق مع تلك البيئة، فمثلا يحل ذلك الانسان قضاياه الرياضية بشكل مخالف لافكارنا فهو يستنتج من (٢×٢) انها تساوي (٣). وقد يكتشف القوانين الطبيعية بنحو مختلف عن اكتشافاتنا. وقد يصوغ لنفسه فلسفة اخرى ومنطقا آخر. وهكذا. . .

هذه خلاصة حديث الماديين عن الحقيقة النسبية.

وبغض النظر عن الاشكالات المتعددة الواردة على كون الفكر والادراك ماديين ـ التي تعرضنا لجانب منها في المقالة الثالثة وسوف نذكر جانبا آخر منها في المقالة الخامسة ـ فان بين افكارنا مجموعة من الافكار المطلقة التي =

لكانت بديهياتنا مختلفة عن هذه البديهيات، فمثلا تكون نتيجة (٢× ٢) هي (٣) بينما هي تساوي عندنا (٤). واحيانا تبدو لاعيننا الاربعة وكأنها تساوي (١)، كما لو شاهدنا امامنا اربعة اشياء وهي

= ترفض التغيير، وكما اشير اليه في المتن فان الماديين انفسهم (وبدون ان يشعروا) يعدّون مجموعة من افكارهم مطلقة وغير نسبية ولا متغيرة.

وهنا يقفز امامنا هذا السؤال وهو: ألا ينبغي لنا القول ان ما ندركه من الكون بوساطة الحس او التفكير (العقل) يتناسب مع التركيب العصبي فينا ويتلاءم مع ما يقتضيه وضعنا وموقفنا، واما انه كيف يكون واقع الامر فلسنا ندري ؟

ألا يلزم من هذه المقدمات ان لا نعتمد ـ حسب النظرة الواقعية ـ على اي فكر وان نتلقى كل فلسفة (وحتى المادية الديالكتيكية) وجميع العلوم الطبيعية والرياضية بالشك والترديد ؟

والمشككون ـ السابقون منهم والمحدثون ـ (بقطع النظر عن طرق الاستدلال) أكان لهم مقصود غير هذا ؟

أهناك فرق بين نظرية كانْت ونظرية المادية الديالكتيكية من حيث قيمة المعلومات ام لا ؟

يعدّ الماديون الفيلسوف الالماني كانْت ضمن المشككين متعللين بانه يجعل فرقا بين «الشيء في نفسه» (وهو واقع الشيء الخارجي) و«الشيء بالنسبة الينا» (وهي صورة ذلك الشيء الموجود في اذهاننا)، وذلك لأن كانْت كان يعتقد ان الذهن يملك بعض المعاني (من قبيل الزمان والمكان) بحسب الفطرة وهي غير موجودة في الخارج، وكل ما يدركه الانسان فهو مؤطر باطار تلك المعاني ومصبوب في قالبها، ويستنتج من ذلك ان هناك اختلافا ـ دائما ـ بين الشيء في نفسه والشيء بالنسبة الينا.

ويلاحظ القارىء الكريم ان الماديين انفسهم ايضا يجعلون فرقا بين=

واقفة على خط مستقيم وهي مرتبة بحيث يكون كل واحد منها خلف الاخر.

وما قلناه في مورد الحس يمكن تسريته الى الفكر. وبهذا فقد اتضحت هذه النتائج:

١ ـ ان الحقيقة غير الواقع.

=الشيء في نفسه والشيء بالنسبة الينا، مع اختلاف بينهما وهو ان كانت قد سلك سبيلا تؤدي الى ان هناك اختلافا بين الشيء في نفسه والشيء بالنسبة الينا دون ان يختلف الشيء بالنسبة الينا نحن الاشخاص كل فرد على حدة، اما الماديون فهم قد سلكوا طريقا تؤدي بهم الى جعل الفرق بين الشيء في نفسه والشيء بالنسبة الينا كل فرد على حدة.

والمرحوم فروغي ينقل عن كانتْ قوله:

« ان افراد الانسان يشاهدون الكون من وراء منظار معين وهم لا يستطيعون ان يبعدوا هذا المنظار عن اعينهم». اما الماديون فيقولون: «ان كل فرد فهو ينظر الى العالم من خلف منظار مختص به وهو لا يستطيع ان يبعد عنه ذلك المنظار».

ويوجد بينهما فرق آخر وهو انّ كانت يجعل هذا المنظار امام عين الانسان ليشاهد به اعراض الطبيعة، اما الماديون فانهم يجعلونه ليدرك به اي شيء وحتى الفلسفة والرياضيات.

وينقل المرحوم فروغي عن كانت قوله ايضا:

«نحن نشبه المعلوم بالمواد الغذائية التي لا بد من ايصالها الى البدن لتحل محلّ ما يتحلل منه، ولتحقيق هذا الهدف لا بد من جلب الطعام من الخارج وادخاله الى المعدة، عندئذ فقط يجب على المعدة واعضا ء الجهاز الهضمي الاخرى ان تصب عصاراتها الهاضمة من نفسها ليتحول الطعام الى غذاء. اذن فالطعام بمنزلة الاحساسات، والعصارات بمنزلة الزمان=

٢ ـ ليس لدينا صحيح مطلق ولاخطأ مطلق، وانما الصحيح هو المنسجم بشكل اكبر مع اجزاء المـادة، والخطأ هـو الذي بعكس ذلك.

= والمكان (يعتقد كانت ان هذين مفهومان موجودان في الذهن من قبل وليساشيئين عينيين).

وكما ذكرنا سابقا قول الدكتور الاراني فان الماديين ايضا اعادوا نفس هذا التشبيه، والاختلاف الوحيد بينهما هو في نوعية هـذه العصارات التي يضيفها الذهن من عنده، فهي المفاهيم القبليـة للذهن حسب عقيدة كانتْ، وهي التأثير الخاص للمجموعة العصبية حسب قول الماديين.

وعلى هذا فما هو الفرق الذي يحملنا على ان نعتبر كانتْ مشككا ومن المثاليين ونعتبر الماديين سائرين على طريق الفلسفة الواقعية ؟

أهناك فرق من حيث قيمة المعلومات بين النسبية والمادية الديالكتيكية ؟

لقد اشرنا من قبل الى ان اتباع المادية الديالكتيكية يجعلون فرقا بين نظريتهم في باب قيمة المعلومات ونظرية النسبيـين، على اسـاس انهم يعتبرون الحقائق النسبية ذات خاصية للتحول والتكـامل، وامـا سائـر النسبيين (حسب ما يدعي الديالكتيكيون) فليس لهم هذه العقيدة، ولهذا السبب فهم يسمون مذهبهم بـ «مذهب اليقين» ومذهب اولئك بـ «مذهب الشك».

ونريد ان نتحقق هنا من ان هذا الفرق أهو كاف ليجعلهم فئتين بالنظر الى قيمة المعلومات فيكون النسبيون مشككين والماديون من اصحاب الجزم واليقين ؟ أم لا ؟

يقول الدكتور الاراني في الكراسة المسماة بالمادية الديالكتيكية ص ٤٩ :

«لابد من التنبيـه عـلى احـد الاخطـاء وهو ان من الممكن ان يتصور البعض ـ نتيجة لاستعمالنا مفهوم النسبية الذي تتصف به الحقيقة ـ اننا =

٣ ـ كل ما فرضناه حقيقة فهو فرضية قابلة للتغيير ويحكمها التحول والتكامل العام، وسوف تخلي هذه الفرضية مكانها يوما لفرضية اخرى اكمل منها. ولهذا فنحن لابد ان نعتذر من البديهيات

= ندخل ضمن فئة «اللاادارين»(Ag nosticistes) ولكن الواقع انه لا بد من الفصل بين هذين الموضوعين تماما. وحسب عقيدتنا فان درجة اية حقيقة من كل «عقيدة علمية» مشروطة بالزمان، والامر الذي بلاشرط هو ان اي تاريخ لاية «عقيدة علمية» فهو يناظر واقعا ما (اي طبيعة مطلقة). فمن ناحية تكون هذه الحقيقة النسبية التي نتبناها غير مشخصة وبفضل عدم التشخص هذا لا يبقى العلم البشري جامداً وانما يتكامل، ولكنه في نفس الوقت ومن ناحية اخرى فانها مشخصة الى حد ما بحيث يتخلص الفكر المنطقي من انكار وجود الحقيقة والواقع ومن الارتماء في احضان المثالية واللاادرية التي تورط فيها امثال كانت وهيوم (D. Hume)، ولا بد من الالتفات الى هذا الفرق بين «المادية الديالكتيكية» و«النسبية الفلسفية»، وكما قال هيجل (Hegel) فان الديالكتيك يشمل شيئا من العقائد النسبية والنفي والشك ولكنه ليس منحصرا فيها. اي انه يوافق على ان الحقيقة نسبية ولكنه يبين ضمنا ان هذه النسبية تاريخية وتتأثر بمرور الزمان، فكلما تقدم الزمن فان اجزاءا اكثر من الروابط الواقعية الخارجية تصبح ضمن الحقائق النسبية، بينما ليس للنسبيين ولا للمشككين مثل هذه العقيدة».

ونحن قد بينا سابقا مسألة تكامل الحقيقة وذكرنا هناك ان تكامل الحقيقة بالمعنى الذي يقصده الماديون (وهو ان الحقيقة متغيرة وغير مشخصة) ليس إلا وهما محضا، واما المعنى الصحيح لتكامل الحقيقة (وهو التوسع التدريجي للمعلومات ـ وتبدل الفرضيات في العلوم الطبيعية) فلا ربط له ابدا بما يدعيه الماديون.

ونضيف هنا انه لو اعتبرنا الحقائق متغيرة متكاملة لبقي اشكال كوننا من =

الست التي جاء بها المنطق القديم وان نعتنق المنطق الديالكتيكي الذي شيدت اسسه على التحول والتكامل العام لواقع المادة.

اشكال

هذه خلاصة لرأي علماء المادية التحولية. وقد اوردنا عليه في

= المشككين على حاله، وذلك لأن هذه الحقيقة المتحولة المتكاملة ـ حسب عقيدة الماديين ـ نسبية في كل مراحلها وليست مطلقة، وتستمر هذه ـ باعترافهم ـ الى مالا نهاية، اذن كل حقيقة نأخذها بعين الاعتبار وفي اية مرحلة فهي تبدو لنا كما يقتضيه التركيب الخاص لاذهاننا وليست كما هي في الواقع. وهذا يعني انه لا توجد حقيقة ولا واقع. وهذا هو عين ما يقوله النسبيون وسائر المشككين.

والحقيقة ان اتباع المادية الديالكتيكية يبينون مسألة تكامل الحقيقة او تغير المفاهيم وتكاملها التي يجعلونها اساس المنطق الديالكتيكي وأهم حصن للهجوم على المنطق القديم ـ يبينونها بطرق متنوعة تختلف عن بعضها، وهم انفسهم لا يفصلون بين هذه الطرق (ولعلهم يتعمدون ان تكون لكلامهم عدة معان واحتمالات وذلك بقصد التضليل). وما اكثر المقالات التي يقرؤها الانسان لهم وهي توقعه في الحيرة منذ الوهلة الاولى.

ولكي يطلع القارىء الكريم على القيمة الواقعية للفلسفة المادية والمنطق الديالكتيكي فاننا قد فصلنا بين تلك الطرق المختلفة التي سلكوها لاثبات تكامل المفاهيم وأجبنا على كل واحد منها على حدة:

الطرق التي سلكها اتباع المادية الديالكتيكية لاثبات تكامل الحقيقة:

لا يكتفي اتباع المادية الديالكتيكية باعتبار نظرية «تكامل الحقيقة» نظرية صحيحة وانما هم يزعمون ان اسلوب المنطق الديالكتيكي هو الاسلوب=

المقالة الماضية اشكالين (هما: ١ ـ يلزم منه المثالية ٢ ـ عدم انطباق خواص المادة على الادراك)، وهنا اشكال ثالث وهو ان النتيجة التي تستخلص من هذا الكلام لاتنسجم مع الكلام نفسه، وذلك لان

الصحيح الوحيد للتفكير وان اهم اساس للمنطق الديالكتيكي هو اصل تكامل الحقيقة (اي التغيير التكاملي للمفاهيم).

ويقول الماديون الديالكتيكيون ان طراز تفكير الماديين الذين جاءوا قبل ماركس وانجلز انما هو طراز ميتافيزيقي (اي انه خطأ واقعا) لأنه لم يكن مبنيا على هذا الاساس.

ويسلك هؤلاء العلماء طرقا متعددة لاثبات تكامل الحقيقة. وهذا شرح لتلك السبل:

الطريق الأول: ان الفكر ليس إلا خاصة من خواص مادة المخ، وعلى هذا فهو جزء من الطبيعة، ونحن نعلم ان اجزاء الطبيعة كلها تتغيّر دائما تحت تأثير عوامل مختلفة، ولا يمكن ان تكون ساكنة ولا لحظة واحدة. اذن فالمخ بكل محتوياته (الافكار والادراكات) في تغير دائم ولا يمكن ان يبقى ساكنا وعلى حالة واحدة.

والطبيعة تتّجه دائما في تغيرها نحو التكامل، اذن فالمفاهيم الذهنية ايضا في تكامل مستمر لأنها حالّة في مادة المخ.

الجواب: لقد اوضحنا في المقالة الثالثة ان الادراكات ليس لها الخواص العامة للمادة ومن جملتها خاصة التغيير، ومع ان المخ يتغير بجميع محتوياته عدة مرات في عمر الفرد الواحد ولكنه من المحتمل ان تبقى افكاره ثابتة طيلة هذه المدة، وهذا بنفسه دليل على ان الافكار ليست حالّة في المادة.

ونضيف هنا انه على فرض كون الافكار حالّة في مادة المخ وهي تقطع طريق التكامل كسائر اجزاء الطبيعة فهذا اللون من تكامل الافكار لا

النتيجة الثانية (وهي اننا لانملك شيئا صحيحا بصفة مطلقة وليس لدينا خطأ بشكل مطلق) قد اخذت على انها صحيحة بشكل مطلق، واذا اخذناها على اساس انها صحيحة بشكل نسبي لثبت بذلك وجود الصحيح المطلق.

يمكن اعتباره جزءا من القوانين المنطقية او الاساليب الفكرية، لأنه من البديهي كون هذا التغيير والتبديل قانونا جبريا وضرورة طبيعية، واذا كان التفكير احد خواص المخ وجزءا من الطبيعة فانه لابّد ان يتغير حينئذ، وسوف تتساوى في هذه الخاصة افكار وادراكات كل افراد الانسان بل وحتى الحيوانات ايضا، وستصبح المفاهيم الذهنية لكل الناس ـ المادية منها والالهية ـ ذات خاصة التغيير التكاملي. ولن يتمكن الماديون من قصر هذا الطراز من التفكير على انفسهم واعتبار هذا الاسلوب من ميزات منطقهم، لاننا نعلم ان القواعد والقوانين المنطقية انما هي قواعد توجيهية وهي تختلف عن القوانين الفلسفية والقوانين العلمية. فالقاعدة الفلسفية والقانون العلمي يحكي عن واقع عيني خارجي، اما القانون المنطقي فهو يمنحنا اسلوبا للتفكير وطريقة للتعقل توصلنا الى نتيجة، وبهذا فهو يشبه القانون الاخلاقي الذي لا يحكي واقعا خارجيا وانما هو يوجهنا نحو عمل الخير.

فعلم الاخلاق يعطينا السبيل الصحيحة للعمل، والمنطق يعطينا الاسلوب الصحيح للتفكير، ولما كان هذان العلمان توجيهيين فتطبيقهما منوط بارادة الاشخاص، فالافراد يستطيعون ان يسيروا حسب تلك الاوامر وهم يستطيعون ان يخالفوها، ومن هنا يتفاوت الاشخاص فيما بينهم.

اما القانون الفلسفي «مثل قانون الحركة» او القانون الفيزيائي «مثل قانون الثقل» فهو مسيطر على الافراد جميعا وبنحو واحد.

وعلى هذا فاذا كان الروح والخواص الروحية ـ ومن جملتها التفكير ـ من الامور المادية المتغيرة فلا بد ان تكون المفاهيم الذهنية لكل الافراد متغيرة

وكذا النتيجة الثالثة (وهي اننا لانملك فكرا بديهيا ـ او اننا ليس لدينا علم ثابت غير متغير) فانها قد اخذت بعنوان انها فكر ثابت وغير متغير، وإلا لو اخذناها على اساس انها متغيرة للزم منها وجود

= متحركة على الرغمَ منهم، ولما كان التفكير الديالكتيكي ـ حسب تعريف الماديين له ـ يعني التفكير الذي تكون فيه المفاهيم متحركة غير جامدة، اذن كل الناس سيكونون من ذوي التفكير الديالكتيكي سواء أكانوا ملتفتين الى ذلك ام غافلين عنه، ومن المستحيل ان يوجد انسان محزوم من التفكير الديالكتيكي، ولا يمتاز الماديون إلا في كونهم يعرفون ان كل تفكيرهم ديالكتيكي بينما لا يعلم الاخرون ذلك، وهذه المعرفة وعدمها لا يغير من طراز التفكير العام الذي سيكون حتما تفكيرا ديالكتيكيا.

وخلاصة هذا الموضوع:

أولا ; لما كانت الحقائق غير مادية فهي لا تتغير.

ثانيا: اذا فرضنا انها تتغير فسيصبح كل الافراد متساوين في ذلك، ولا يمكن اعتبار هذا الطراز من التفكير او هذا الاسلوب المنطقي خاصا بفئة من الناس.

الطريق الثاني: ان الاشياء الخارجية (وهي اجزاء الطبيعة) التي يكون الفكر على اتصال بها يجري فيها التغيير والحركة التكاملية (اصل التغيير)، وهذه الاشياء المتغيرة المتحولة مرتبطة ببعضها ومؤثرة في بعضها (اصل التأثير المتبادل).

ونحن نستطيع ان نلاحظ الاشياء بنحوين: احدهما وهي في حالة السكون والانفصال، والأخرى وهي في حالة التغيير والارتباط، اذن فالمفاهيم التي تنطبع في اذهاننا عن الاشياء الخارجية ايضا يمكن ان تكون على نحوين.

وأسلم طراز للتفكير وأصحّه هو اسلوب التفكير الديالكتيكي، وهو يعني =

العلم الثابت غير المتغير، لانه في هذه الحال تتغير هذه القضيــة (ليس لدينا فكر ثابت) الى قضية ثابتة غير متغيرة.

جواب هذا الاشكال حسب اسس الفلسفة الميتافيزيقية

نحن نلاحظ في الامور الخارجية نسبة او حالة نسميها بالمطابقة او عدم المطابقة، من قبيل ان المتر الواحد من الطول مطابق للمتر

= دراسة الشيء وهو في حالة «الحركة التكاملية» (وليس في حالة الجمود والسكون) وفي حالة «الارتباط» بسائر اجزاء الطبيعة (وليس مستقلا ولا منفصلا عنها).

ومن ناحية اخرى فان المفهوم لا يكون حقيقيا إلا عندما يناظر الواقع الخارجي، ولما كان الواقع الخارجي في حالة تكامل مستمر وكل اجزائه مرتبطة ببعضهـــا ومؤثرة في بعضها فالمفاهيم الذهنية ايضا ـ اذا اردنا ان تكون حقيقية ـ لا بد ان تكون متحركة متغيرة مؤثرة في بعضها وإلا لم تكن حقيقية بل اصبحت خطأ وغلطا.

وقد كان المنطق القديم جامدا استـاتيكيا (statique) امـا المنطق الديالكتيكي فهو متحرك ديناميكي (Dynamique)، والعيب الاساسي في المنطق القديم ـ الذي هو اساس الميتافيزيقية ـ شيئان:

احدهما انه يتناول الاشياء وهي في حالة السكون والجمود (اصل السكون) ولهذا كانت مفاهيمه المنتزعة من الاشياء ساكنة غير متحركة.

والآخر انه يدرس الاشياء مستقلة عن بعضها (اصل الانفصال) وهو يقيم بين اي شيء وسائر الاشياء جدارا او حائلا، ولهذا يصبح كل مفهوم عنده مستقلا عن سائر المفاهيم ومنفصلا عنها، والمفاهيم فيه لا تكون مؤثرة في بعضها.

الراحد من الطول، ولكن هذه الحالة غير موجودة بين المتر من الطول والنقطة الهندسية التي ليس لها امتداد. ونلاحظ ان مثل هذه الحالة موجود في الافكار والادراكات، مثل القضية القائلة: « الاربعة

= اما الذي يفكر بمنطق ديالكتيكي فمفاهيمه دائما متحركة ومؤثرة في بعضها.

ونتيجة هذا الكلام ان المفاهيم في المنطق الجامد جامدة دائما لا حركة فيها وهي مستقلة ومنفصلة عن بعضها فهي اذن غير حقيقية لانها لا تناظر الواقع الخارجي، اما المفاهيم في المنطق الديالكتيكي فهي دائما متحركة ومؤثرة في بعضها، اذن فهي حقيقية لانها تناظر الواقع الخارجي وتطابقه.

فالحقيقة الحاصلة من اسلوب التفكير الديالكتيكي دائما متحولة ومتكاملة.

يقول الدكتور الاراني في الصفحة (٥٦) من كراس «المادية الديالكتيكية»:

«الاصل الثاني للديالكتيك هو اصل تكامل الضدين او قانون تحول الطبيعة. فلما كان الواقع (المادة والزمان والمكان) ملازما للزمان فهو متغير يقينا، وهذا التغير والصيرورة والتكامل واقعي، وكذا تحول الطبيعة فهو واقعي ايضا. وينعكس هذا التحول الواقعي في عقولنا فيظهر بشكل قانون تحول الطبيعة». إلى ان يقول: «ان هذا القانون يرجع الى حركة (او تغيير) الاشياء الواقعية، والى حركة الحقائق (صور الواقع) في الفكر».

ويقول في الصفحة (٤٨): «دقّقوا في هذين المفهومين ولا يختلط عليكم امرهما فاذا كان الحديث عن الديالكتيك في الطبيعة فالمقصود هو واقع الديالكتيك وهو التأثير المتبادل بين اجزاء الطبيعة وتحولها دون ان يكون لذلك علاقة بكيفية التفكير البشري، واذا كان الحديث عن الاسلوب الديالكتيكي فالمقصود هو صورة من واقع الديالكتيك في مخنا والمشابه للواقع، وهذه هي طريقة استدلالنا».=

اكبر من الثلاثة » فانها تنسجم مـع الخارج المـادي، اما القضيـة القائلة: « الثلاثة اكبر من الاربعـة » فهي لاتنسجم معه، ونحن نطلق على الفكر والادراك بملاحظة هاتين الصفتين اسم الصواب والخطأ (او مايراد فهما من الفاظ).

الجواب:ـ ان كلام العلماء الماديين هذا يشمل قسمين:

القسم الأول: وهو يتضمن كون الطبيعة الخارجية في تغير وتحول وتكامل وان السكون والثبات لا وجود لهما في الطبيعة الخارجية، وان اجزاء هذه الطبيعة المتغيرة المتكاملة مرتبطة ببعضها وتتبادل التأثير.

وهذا القسم صحيح يؤيده الفلاسفة الالهيون. وليس هذا الاصل أمراً جديداً، وباعتراف الماديين انفسهم فان اصل الحركة والتغيير قد اعلن لاول مرة على يد هرقليطوس في القرن السادس قبل الميلاد. اما اصل التأثير والارتباط بين اجزاء الطبيعة فقد اعلن لاول مرة على يد افلاطون وارسطو.

وقد احدث الفيلسوف الاسلامي الكبير صدر المتألهين ـ منذ ما يقرب من ثلاثة قرون ونصف ـ تحولا عظيما في الفلسفة وبيّن اصل التكامل في الطبيعة بشكل رائع لم يسبق له مثيل، واثبت ـ حسب المعايير الفلسفية ـ ان كل اجزاء الطبيعة انما هي اشكال وألوان خاصة من الحركة، امـا السكون والثبات فهو مخالف للمقتضى ذات الطبيعة، ولهذا فالمـاهيات متحركة دائما ولا يمكن ان نفرض شيئا واحدا ثابتا في لحظتين.

وقد توّصل علماء اوربا في القرون الحديثة ـ ولا سيما في القرن التاسع عشر ـ الى القوانين الخاصة للتكامل في النباتات والموجودات الحية الاخرى وذلك عن طريق المحاولات التجربية والتجسس العلمي، وبيّن «لامارك» و«داروين» فرضية التكامل التدريجي في الموجودات الحية وصاغاها في قوانين محددة.

وبهذا يتضح ان لتحقق الصواب والخطأ شروطا اساسية ثلاثة:

١ ـ النسبة والقياس

٢ ـ الوحدة بين المقيس والمقيس عليه.

٣ ـ الحكم الذي يتضمن « ان هذا هو بنفسه ذاك ».

= وعلى الاجمال فان الدراسات الفلسفية من ناحية والمحاولات العلمية من ناحية اخرى في موضوع الحركة قد منحت الانسان هذه النتيجة في كيفية دراسة الاشياء وكشف حقيقتها. وتتلخص هذه النتيجة في انه لا ينبغي دراسة الاشياء وهي ساكنة جامدة. اي اذا كانت لدينا صورة لحادثة طبيعية في حالة خاصة فلا ينبغي لنا ان نتصور ذلك كافيا بالنسبة الى تلك الحادثة دائما، لأن ذلك الشيء او تلك الحادثة الطبيعية تتغير وتتكامل على امتداد الزمن، وتصورنا السابق صحيح ولكنه بالنسبة الى تلك الحادثة الطبيعية وفي تلك الحال فقط، ؛ واما بالنسبة الى الحالات الاخرى فنحن بحاجة الى تصورات منفصلة، ومن هذه الجهة فان المصداق لكل تصور من تصوراتنا الذهنية المتعددة انما هو احدى الحالات المتعاقبة لتلك الحادثة. وفي مقام التشبيه نستطيع ان نشبّه جهاز الادراك بجهاز التصوير الذي يلتقط صور متعددة لطفل يتكامل تدريجيا، فمن الواضح ان كل صورة منطبعة على صفحة الورق تحكي الطفل في لحظة معينة من الزمن وفي مرحلة محددة من مراحل التكامل، وهي ـ بالنسبة الى تلك الحال ـ صادقة دائما ومنطبقة عليها، ولكنها ليست منطبقة على حالات الطفل الاخرى التي تغيرت، واذا اردنا ان نبين حالات الطفل الاخرى فنحن بحاجة الى صور متعددة اخرى.

وكما قلنا سابقا فان هذا القسم من التكامل ـ المتعلق بتكامل الواقع ـ هو مورد تأييد الفلاسفة الالهيين ـ السابقين منهم واللاحقين ـ ونتيجته دراسة الطبيعة بنحو خاص شرحناه قبل قليل. =

فبالنسبة الى الشرط الاول اذا كانت هناك صورة ادراكية قد لوحظت منفردة ولم تقس الى اي شيء ولم يكن لدينا حكم، من قبيل الصورة التي يتصورها فرد من افراد الانسان ففي هذه الحال لن يتحقق الصواب ولاالخطأ.

= القسم الثاني: وليس هذا القسم إلا نتيجة خاصة قد استنبطها اتباع المادية الديالكتيكية ـ وفق سليقتهم ـ من القسم الاول المتعلق بكيفية دراسة الطبيعة. ويتضمن هذا القسم ان المفاهيم التي يملكها الانسان عن الطبيعة لا تكون حقيقية ولا منطبقة على الواقع إلا عندما تناظر الطبيعة الواقعية، ولما كانت الواقعيات الطبيعية في تغير وتكامل مستمرين ـ حسب اصل التغيير ـ وهي تتبادل التأثير ـ حسب اصل التأثير المتبادل ـ فانه اذا اردنا ان تكون التصورات الذهنية حقيقية ومطابقة للواقع فلا بد ان تكون لها نفس تلك الخواص، اي لا بد ان تكون متحولة متكاملة ومؤثرة في بعضها.

وينسب اصحاب المادية الديالكتيكية هذا القسم ايضا الى العالم اليوناني القديم هراقليطوس.

وبعد ان ينقل الدكتور الاراني في الصفحة (٤٩) من الكراسه المذكورة سابقا الجملة المعروفة عن هرقليطوس: «لا يمكن الدخول في نهر واحد مرتين» يقول الاراني: «لقد التفت هرقليطوس الى تأثير مفهوم الجريان في مفهوم النهر».

ولكن الحقيقة ان الحكماء اليونانيين القدامى وحكماء المرحلة الاسلامية وحكماء اوربا الحديثة لا يوافقون الماديين الديالكتيكيين في هذا الموضوع. ومن بين علماء اوربا الحديثة يذكر هيجل فقط باعتباره معتقدا بهذا الامر (عاش هيجل في النصف الثاني من القرن الثامن عشر والنصف الاول من القرن التاسع عشر)، ومن بين علماء المرحلة الاسلامية يذكر=

اما بالنسبة الى الشرط الثاني فاذا قسنا شيئا الى شيىء لايجانسه ولايتحد معه كما لو قسنا القضية القائلة: « الاربعة اكبر من الثلاثة » الى كيفية قطع الالماس للزجاج فان الصواب والخطأ لن يتحققا ايضا.

= المحقق جلال الدين الدواني (في القرن العاشر الهجري) الذي كانت له عقيدة خاصة في باب العلم وهي تؤدي الى هذه النتيجة.

وفي هذه النقطة يكمن الخطأ الاساسي للمادية الديالكتيكية.

ويظن هؤلاء السادة ان المفهوم لا يكون حقيقيا ولا مطابقا للواقع الا اذا كانت له خاصة مصداقه، ولما كانت المصاديق الخارجية متصفة بخاصة التكامل والتأثير المتبادل، اذن لا بد ان تتصف المفاهيم الذهنية بهاتين الخاصتين ايضا، وإلا لم تكن مطابقة للواقع، وفاتهم اننا اذا اشترطنا ان يتصف المفهوم بخواص مصداقه فلا بد ان يتصف بكل خواصه، وحينئذ لا يصبح هذا مفهوم للشيء الخارجي وانما يكون بنفسه واقعا منفصلا وفي عرض ذلك الشيء الخارجي وسائر واقعيات الطبيعة.

ومن له المام بالفلسفة والمنطق القديمين ـ اللذين يتهمهما هؤلاء بالجمود والتحجر ـ يعلم ان هناك شبهة معروفة تذكر في «موضوع الوجود الذهني» الذي هو من اكثر المسائل تعقيداً وغموضاً، والاساس واحد في تلك الشبهة وفي هذا الخطأ الذي تورّط فيه الماديون الديالكتيكيون في موضوع الحقيقة. وتتلخص هذه الشبهة فيما يأتي: اذا وجدت ماهية المعلوم بعينها في الذهن. اي اذا كان المفهوم الذهني حقيقيا ومطابقا للواقع فلابد عندئذ ان تصبح التصورات الذهنية مصداقا لماهية المعلوم، ولابد عندئذ ان تكون للتصورات خواص وآثار سائر المصاديق. مثلا اذا تصورنا جوهرا من الجواهر او كمّا من الكميات او كيفا من الكيفيات الجسمانية فلا بد ان يكون تصورنا بذاته مصداقا «للجوهر» او «للكم» او «للكيف» الجسماني، وحينئذ لابد ان تكون لتصورنا ـ هذا ـ خواص وآثار هذه المصاديق، =

اما بالنسبة الى الشرط الثالث فاذا اخذنا شيئين قابلين للمطابقة ولكننا لم نحكم بالمطابقة فان الخطأ والصواب لن يتحققا ايضا.

ويتبين من هذا الحديث انه لايوجد الخطأ في مرحلة الحس (ظهور الاثر الطبيعي في الحاسة)، وذلك لانها لاتجمع تلك الشروط السابقة الذكر.

فالحاسة في الموجود الحي تتأثر نتيجة الاتصال الخاص بالجسم

=والحال اننا نعلم ان تصوراتنا ذات كيفيات نفسانية وهي مصاديق لمقولة الكيف وهي تتمتع بآثار الكيف النفساني.

وأجاب الفلاسفة عن هذه الشبهة بأجوبة متعددة، وأفضل جواب هو ما اجاب به صدر المتألهين وقد اصبح مورد قبول الفلاسفة المتأخرين عنه.

ونحن نشير الى اصل نظرية هذا الفيلسوف الكبير ونحذف مقدماتها وادلتها، لان تفصيل ذلك يحتاج الى مقدمات وشرح اصطلاحات، وهو تطويل لا يناسب هذه المقالة. ونحن نهدف الى الاشارة الى احد اخطاء المادية الديالكتيكية فنقول:

ان المفاهيم هي عين ماهية المعلوم (وذلك بالحمل الاولي الذاتي) من ناحية، ولكنها من ناحية اخرى ليست عينها، اي انها ليست مصداق ماهية المعلوم (بالحمل الشايع الصناعي)، ولهذا لا تكون لها خواص وآثار المعلوم، ومن هذه الجهة فاذا تصورنا شيئا ذا كمية أو ذا كيفية أو ذا حركة ففي نفس الوقت الذي يطابق فيه تصورنا الخارج فانه ليس له آثار وخواص ذلك الشيء الخارجي، اي ان تصورنا او مفهومنا لن يكون ذا كمية ولا كيفية ولا حركة.

وبهذه الاشارة المختصرة عرف قراؤنا المطلعون على الفلسفة جذور هذا الخطأ وعرفوا لحمة وسدى هذا المنطق «الديناميكي!!» الذي طالما=

الخارجي ثم يرد شيء من الخواص الواقعية لذلك الجسم الى هذه الحاسة، وبعد ان يقوم العضو الحساس بالتصرف حسب خواصه الطبيعية يظهر اثر هو بمنزلة مجموعة (وليس هو نفس المجموعة) مركبة من الواقع الخاص للجسم (وهو عين قولنا ان الحواس تظفر

= هاجم المنطق القديم الجامد «الاستاتيكي»، وتبين لهم ان جذور هذا المنطق المتحرك ليس إلا خطأ كبيرا نسجوه طيلة قرون عديدة.

الطريق الثالث:

ان السبيل الوحيدة لمعرفة الشيء معرفة حقيقية هي عبارة عن فضح علاقات ذلك الشيء بسائر الاشياء. وقد وقع المنطق القديم في الخطأ عندما تخيل ان طريقة المعرفة هي في تعيين «الحدّ والرسم» وفي بيان «الجنس والفصل». اما في المنطق الديالكتيكي فطريقة المعرفة الحقيقية لاي شيء تنحصر في «تعيين علاقات ذلك الشيء بسائر الاشياء» (اعم من كونها اشياء ماضية او معاصرة)، وهذا يعني اننا نكتشف تاريخه الماضي ووضعه الحاضر في الوقت الذي هو واقع تحت تأثير الاجزاء المجاورة له (المزامنة له)، ولما كانت للشيء علاقات لا نهاية لها بسائر الامور، اذن فالمعرفة الحقيقية تطوي مراحل تدريجية وهي تخطو نحو الاكمل كلما اكتشفت علاقات اكثر. وكل واحدة من هذه المراحل تعتبر حقيقية بالنسبة الى المرحلة السابقة عليها، ولكنها مخطئة بالنسبة الى المرحلة التي تأتي بعدها.

فالحقيقة اذن ليس لها معنى إلا بمعنى الشيء «كثير المطابقة»، والخطأ بمعنى الشيء «كثير المغايرة». اذن فالحقيقة - التي تعني المعرفة الحقيقية - دائما متحولة ومتكاملة.

الجواب: سوف نبين في المقالة الخامسة طريقة المعرفة الحقيقية، ونستعرض خلال ذلك اقوال الماديين في هذا الشأن. ولا نتعرض في هذا المجال إلا لما يخص موضوعنا فنقول: لنفرض ان طريقة المعرفة الحقيقية =

بماهية الخواص) والواقع الخاص للحاسة، وفي هذه الظاهرة لايوجد اي حكم، ولهذا فانه لاوجود للخطأ ولا للصواب، فمثلا اذا صادفت العين ـ بصورة معينة ـ جسما خارجيا فان اشعة خاصة ترد الى العين وتختلط بالخواص الهندسية والفيزيائية للعين وتستقر في النقطة الصفراء، ومن الواضح انه لايوجد في هذه المرحلة صواب ولا خطأ.

= تعني تحديد علاقات اي شيء بسائر الاشياء، ولنفرض ايضا ان علاقات اي شيء بسائر الاشياء لا نهاية لها فان ذلك لا يثبت لنا ما يدعيه الماديون الديالكتيكيون، لان ما يدعيه الماديون الديالكتيكيون يتلخص في ان الحقيقة تبقى دائما غير معيّنة وهي تتصف بالتغيير التكاملي. والحال ان الكلام الماضي ينتج ان المعرفة الحقيقية عبارة عن اكتشاف مجموعة العلاقات اللانهائية لشيء ما بسائر الاشياء. ومن الواضح ان كل اكتشاف لعلاقة ما هو بنفسه حقيقة تستقّر في اذهاننا، واكتشاف علاقة اخرى هو حقيقة اخرى، لا أنّ الاكتشاف الاول قد تغّير وتكامل. وبعبارة اوضح فان المعرفة تعني الاطلاع على الحالات المتعددة للشيء الواحد، ومن الواضح انه من الممكن ان يكون اطلاع شخص على شيء ما محدوداً ثم تضاف اليه معارف اخرى فتتسع معلوماته حول ذلك الشيء.

ونحن قد بينا سابقا ان التوسع التدريجي في المعلومات لا علاقة له ابدا بموضوع تكامل الحقيقة وتغيرها.

الطريق الرابع: ـ

ان نظرة اجمالية الى تاريخ العلوم ستثبت لنا ان العلوم في حالة تحول وتكامل، ولا يوجد علم واحد باقيا على حالة واحدة وانما هو يتكامل تدريجيا. ونحن نعلم ان القوانين العلمية التي تعتمد عليها الانسانية اليوم تختلف عن القوانين العلمية التي كانت موجودة قبل الف عام =

وبعد ذلك ـ في المرحلة الثانية ـ فان قـوة اخرى ستـدرك هذه الظاهرة المادية، وهي تدركها بنفس النحو الذي استقرت به وبنفس الخواص الهندسية والفيزيائية، وهي تصدر احكاما بعدد النسب التي تربط بين أجزائها، وتتعلق هذه الاحكام بالكبر والصغر، بالحركة والسكون، ففي المثال السابق تكون الاشعـة المستقرة في النقـطة

والمنطق الشائع هذا اليوم غير ذلك المنطق الذي كان قبل الف عام. وفلسفة هذا اليوم تختلف عن فلسفة ما قبل ألف عام.

ألم تكن فلسفة ومنطق وعلوم ما قبل الف عام حقيقية ؟

بلى ولكن منطق وفلسفة وعلوم هذا اليوم قد ارتفعت درجة حقيقيتها فأصبحت اكثر تكاملا. اذن فالعلوم التي لا شك في كونها حقيقية انما هي متكاملة ومتحولة.

وقد أجبنا على هذه المغالطة في مقدمة هذه المقالة وقلنا ان للفلسفة والمنطق وسائر العلوم لونين من التكامل، وكلاهما لا علاقة له اصـلا بتكامل الحقيقة وتغيرها الذي يدعيه الماديون. ولسنا بحاجة هنا إلى تكرار ما قلناه.

ويحدث الماديون ضجيجا في مسألة تكامل المفاهيم الحقيقية التي ادرك القارىء مدى سخفها فيقولون ان تكامـل المفاهيم هو عامل الرقي والتوسع في العلوم، ولكنه قد اتضح لحد الأن ـ وحسب ما قالوه ـ انه لا علاقة اطلاقا لرقي العلوم وتكاملها بالفرض الموهوم للماديين في باب تكامل الحقيقة، بل اساس الرقي والتكامل في العلوم انما هو شيء آخر تعرّضنا له في مقدمة هذه المقالة.

اجتماع الصحيح والغلط، الحقيقة والخطأ:

لقد نبّهنا اكثر من مرة على ان المثاليين والسفسطائيين ينكرون قيمة المعلومات كلّية، ويزعمون ان كل الادراكات والعلوم البشرية هباء من

الصفراء ذات اجزاء، وكل جزء له لون خاص وشكل هندسي معين ونسب محددة من قبيل الكبر والصغر والقرب والبعد والجهة والحركة، فتدرك هذه وتصدر احكاما بعدد التركيبات التي تم ادراكها، فيقال: « هذا الجزء اكبر من ذلك الجزء » و « هذه الجهة من الوجه اشد بياضاً » و « تلك الحمرة بعيدة » و « هذه المجموعة متحركة » . . . . . .

حيث كشفها عن الواقع، وهي مخطئة في هذا المجال، وهم يذكرون بعض الاخطاء الواقعة في بعض الموارد المسلمة (نظير الامثلة المذكورة في متن المقالة) دليلا على ان الادراكات غير حقيقية في سائر الموارد، وبعبارة اخرى فهم ينكرون حصول العلم الحقيقي (المطابق للواقع).

اما الفلاسفة فهم يقبلون مجموعة من الادراكات على اساس انها حقائق مسلمة (بديهيات) ويقولون انه يمكن كسب العلم الحقيقي (المطابق للواقع) اذا استطعنا ان نجعل الفكر يسير بشكل صحيح، وبهذا ايضا يمكن ابعاد الفكر عن الخطأ (في الجملة). ووقوع الخطأ في الجملة لا يصلح لأن يكون دليلا على ان جميع المعلومات مخطئة.

ولكن المادية الديالكتيكية بدأت اخيرا بنغمة جديدة تدّعي فيها انه لا اختلاف ابدا بين الصحيح والغلط، ولا بين الحقيقة والخطأ وانما يمكن لهذين ان يجتمعا ويتحدا. فمن الممكن ان يكون شيء واحد صحيحا وغلطا في نفس الوقت، وحقيقةوخطأ في الوقت نفسه، وصدقا وكذبا ايضا كذلك.

وبطلان هذه الدعوى اذا لم يكن اوضح من بطلان دعوى السفسطائيين فهو ليس اخفى منه، وذلك لأن هذا الادعاء مبني بصورة مباشرة على انكار اصل «عدم التناقض»، وهذا الاصل (بمفهومه الفلسفي) من اكثر البديهيات ضرورة، وهو اكثر بديهية من « وجود العالم الخارجي »

وصحيح ان الحكم موجود في هذه المرحلة ولكنه لما لم يكن فيها مقارنة ولا تطبيق فالصواب والخطأ ايضا ليسا موجودين.

اما المرحلة الثالثة فلما كانت القوة الحاكمة فيها تدخل الميدان وتصدر الحكم فانها تشاهد بين مدركاتها اختلافا، وذلك لان بعضها

= الذي ينكره المثاليون، وسوف نتعرض فيها بعد لكل الشبهات الطفولية التي اوردها الماديون على هذا الاصل. ومن الواضح - حتى لطفلٍ لم يجتز المرحلة الابتدائية - ان كل حكم او قضية او جملة فهي اما ان تكون صادقة او كاذبة، صحيحة او غلطا، ولا يوجد فرض ثالث. وحتى اصحاب هذا المسلك الذين يدعون ان الشيء الواحد صحيح وخطأ في نفس الوقت يضطرون احيانا ليخرجوا على ادعائهم هذا ويقولوا ان الفرضية الفلانية فيها جزء صحيح وجزء آخر مخطىء.

وننقل هنا في البدء كلام الماديين في هذا المجال وهو حديث لا يترك القارىء دون ابتسامة، ونشير بعد ذلك الى السبب في ظهور هذه النظرية عندهم:

يقول جورج بوليستر في كتابه «الاسس الاولية للفلسفة» ضمن بيانه للقانون الثالث من الديالكتيك (وهو قانون التضاد):

« ان الصحيح صحيح والغلط غلط من وجهة النظر الميتافيزيقية، والحال انه ما اكثر ما حدث ان نقول: «المطر ينزل» ولما ينته كلامنا والمطر يتوقف عن النزول فجملتنا تلك كانت صحيحة في بدء الكلام وبعد ذلك وقبل ان ننتهي من الكلام تبدلت الى الخطأ، وتوضح لنا العلوم نماذج عديدة من هذا القبيل، فالقوانين التي كانت تعرف بعنوان انها حقيقة لاعوام مديدة قد تحولت الى خطأ في وقت واحد بفضل التقدم العلمي».

ويقول الدكتور الاراني في الصفحة (٥٢) في تذييله لموضوع «اصل نفوذ الضدين »:=

قد تصورتها حسب ما يحلو لها، اما البعض الاخر فقد ظهر حسب نظام خاص حيث يكون التصرف فيه خارجا عن قدرتها، فمثلا قد تشاهدون احيانا نارا وبعد هـذا الادراك تتصورون صفـة الحرارة والاحراق دون ان يمكن التفكيك بينهما (وبهذا النحو يتم الادراك فيما لو اشتركت عدة حواس ظاهرة في عملية الادراك)، واحيانا يدرك الانسان نفس تلك النار ولكنه يستطيع بسهولة ان يفكّك بين تلك النـار والحرارة والاحـراق (وهذا يحصـل في حالـة التخيل المحض).

= «ان الفكر غير المتمرس لا يستطيع ان يدرك بسهولة كيف تتحد الحـركـة والسكـون، الـوجـود والعـدم، الجسمي والـروحي، الغلط والصحيح، وغيرها، ولكن شيئا من التمرين والالتفات الى الاشخاص الذين يميلون الى اتباع الديالكتيك كاف ليرفع هذا الاشكال. فمثلا انتم تعلمون ان السكون هو عبارة عن حركة مقدار سرعتها صفر، اي انه حالة خاصة من الحركة. وكل شيء هو في حالة الصيرورة ولما كان في حالة الصيرورة فهو اذن ذلك الشي ء، ولما لم يصر بعد فهو ليس بذلـك الشيء، اي انه بفضل الدقة في «تحول وتكامل وصيرورة» الاشياء يمكن الجمع بين الوجود والعدم في مكان واحد. وكذا نستطيع القضا ء على التضاد بين الروحي والجسمي بهذا النحو وهو ان نقول: ان الخواص الروحية هي فئة معينة من خواص المادة. وقد بيّنا في موضوع الحقيقة النسبية كيفية الجمع بين الصحيح والغلط وقلنا: مثلا ان ميكانيك نيوتن هي صحيحة وغلط في نفس الوقت، صحيحة لاننا قد حصلنا منها نتائج عملية صحيحة ليست صحتها موضع شك، وغلط لان سرعة الجهاز لم تؤخذ بعين الاعتبار في القوانين».

ويقول في الصفحة (٢٧) في موضوع الحقيقة النسبية:

« في الحياة العادية يفرض الصحيح والغلط متضادين تماما ويجعـل=

وهنا تجد القوة الحاكمة نفسها مضطرة لاصدار حكمها بان هناك واقعا خارجا عن ذاتها (عن ذات المدرك)، وهذه المدركات قد حصلت نتيجة لتأثيرات ذلك الواقع، بل هي معرفة له. ومن هنا يوجد جهاز تطبيق العلم على المعلوم والذهن على الخارج.

احدهما في مقابل الآخر فيقال ان الشيء الواحد اما ان يكون صحيحا او غلطا وليس لهما شق ثالث، والحال ان المذهب الديالكتيكي يقول انه في كل مرحلة من مراحل المعرفة يكون احد الاجزاء صحيحا والآخر غلطا».

ويقول في الصفحة (٢٨):

«كنا نقول في القرن الماضي ان الذرة هي الجزء الذي لا يتجزء، وهي آخر حد لتجزئة المادة. وهذا الادعاء صحيح وغلط، صحيح لأنه قد بنيت على اساسه اعمدة الصناعة الكيميائية العظيمة فكيف يمكن القول بان هذا الفرض غلط، ولكنه في نفس الوقت الذي يكون فيه حقيقة فهو غلط ايضا لانه توجد في ذلك الشيء المسمى بالذرة اجزاء اخرى هي الالكترون والبوزيترون والنيوترون وغيرها».

وهذه الاقوال فاقدة للقيمة والاعتبار الى الحد الذي لا يحسن الالتفات اليها، وحقا انه لمن المخجل. بعد مرور آلاف السنين من العذاب وبعد تلك الجهود الضخمة التي انفقتها البشرية في سبيل العلم والفلسفة فحققت انتصارات رائعة في هذا المضمار بحيث اوصلتنا الى هذا الافق الرفيع ثم تظهر جماعة باسم العلم والفلسفة تخلط بين الرطب واليابس بهذا النحو وتقول ـ بمنتهى الوقاحة ـ عن خيالاتها الفجّة هذه بانها ارفع الافكار الفلسفية.

وهذه الاقوال لا اساس لها الى الحد الذي نلاحظهم ـ هم انفسهم ـ احيانا يقولون ان جزءا من هذه الفرضيات صحيح والجزء الآخر غلط، =

ونستنتج من هذا الحديث:

اولا: لايوجد خطأ في مرحلة النشاط الطبيعي لاعضاء الحس.

ثانيا: لايوجد خطأ في مرحلة تحقق الادراك الحسي.

ثالثا: لايوجد خطأ في مرحلة الحكم في نفس الادراك الحسي قبل تطبيقه على الخارج.

وبهذا يتأكد لنا أن الخطأ واقع في مرحلة ادنى من تلك المراحل السابقة.

= كما لو أنهم قد تخيلوا ان الناس ينكرون امكانية ان يكون جزء من فرضية ما صحيحا وجزء آخر منها غلطا. وهذا الموضوع ـ وهو ان يكون احد الاجزاء صحيحا والآخر غلطا ـ لا يتلاءم مع الامثلة التي يذكرونها. ففي المثال الذي ذكره جورج بوليستر (المطر ينزل)، اي جزء منه صحيح واي جزء غلط ؟ وفي مثال الذرة الذي كان شائعا في القرن التاسع عشر وهو ان الذرة غير قابلة للتجزئة، أيّ جزء منه صحيح واي جزء غلط ؟

الطريق المسدود أو ملاحظة مهمة مفيدة:

لعل القارىء الكريم يسأل نفسه: ما هو الشيء الذي حمل اتباع المادية الديالكتيكية على اعلان نظريات في باب الحقيقة والخطأ من قبيل نظرية تغيّر وتكامل المفاهيم ونظرية اجتماع الصحيح والغلط وامثالها، والحال ان بطلان هذه النظريات واضح بادنى تأمل.

ولكنه ينبغي لنا ان نعلم ان المادية الديالكتيكية قد اصبحت في وضع ـ بالنظر الى اسسها الاولية ـ بحيث اذا لم تقبل هاتين النظريتين (وهما ان المفاهيم متغيرة وان الصحيح والغلط يمكن ان يجتمعا) فانها ستواجه طريقا مسدودا لا يمكن الخروج منه، وذلك لأن الاساس الاول لهذه الفلسفة هو اصالة المادة على الاطلاق (المادية) ونفي ماوراء الطبيعة تماما.

(وهي مرحلة الادراك والحكم التي تتم فيها المقارنة والتطبيق على الخارج).

والآن كيف نستطيع ان نتحقق من هذه الاخطاء؟

نرى من اللازم هنا ان نقدم بمقدمة:

= والاصل الثاني لهذه الفلسفة هو اليقين (الدجماتية) فلكي تستنتج هذه الفلسفة من بحوثها نتيجة يقينية قطعية لنفي ما وراء الطبيعة فقد قامت - في مورد هذا الاصل - باقتفاء اثر الفلسفة النظرية العقلية، وهذا مخالف لنظام الفلسفة الحسيّة التي تتوقف عن اظهار الجزم واليقين المطلق، فرفعت الديالكتيكية شعار الجزم واليقين.

اما الاصل الثالث لهذه الفلسفة فهو اصالة الحس والتجربة (الاميرية). فالمادية الديالكتيكية تنكر المنطق العقلي الذي يعتمد عليه الفلاسفة العقليون، وهي لا تستطيع ان تقبل عقائد الفلاسفة العقليين في باب الروح وكيفية ظهور العلم والادراكات (البديهيات العقلية الاولية) التي يقول عنها الفلاسفة العقليون ان لها قيمة يقينية ثابتة وانه لا يمكن ان تكون هناك مواضيع يقينية إلا اذا كانت معتمدة على البديهيات العقلية الاولية، وتزعم الديالكتيكية ان المنطق الوحيد القابل للاعتماد عليه هو المنطق التجربي.

وتقتفي المادية الديالكتيكية في هذا الاصل (على العكس مما فعلت في الاصل الثاني) اثر الفلاسفة الحسيين مع تفاوت بينهما يتلخص في ان الفلاسفة الحسيين يتخذون الجانب الايجابي من الحس والتجربة فقط دليلا، وليس الجانب السلبي، ولهذا فهم يعتبرون مسائل ما وراء الطبيعة - التي هي وراء الحس والتجربة - امرا خارجا عن موضوع دراساتهم، اما المادية الديالكتيكية فهي تعتمد على الحس من حيث الجانب الايجابي =

اولا: صحيح ان الحكم واحد من مدركاتنا ولكنه لم يأتنا من الخارج بشكل صورة وانطباع (او انتزاع)، وبالتعبير الفلسفي فهو، فعل خارجي سنخه سنخ العلم لانه حاضر لدينا بوجوده التام، وهذا يعني انه معلوم حضوري وليس معلوما حصوليا لعدة اسباب:

= والجانب السلبي وتقول كل ما هو محسوس فهو صادق وكل ما هو غير محسوس فهو كاذب، ولهذا فان معيارها ومقياسها لنفي واثبات اي شيء (وحتى ماوراء الطبيعة) هو العلوم الطبيعية الحديثة المعتمدة على الحس والتجربة.

وتعتبر هذه الاسس الثلاثة (اصالة المادة - اصالة اليقين - اصالة الحس) هي الاصول الاولية للمادية الديالكتيكية.

وبمجرد اعتراف المادية الديالكتيكية بهذه الاصول الثلاثة «مجتمعة» فانها تقع في حيرة عظيمة وتلاقي طريقا مسدودا، لأنه:

اذا قبلت «البديهيات العقلية» كالفلسفة العقلية واتخذت لنفسها طابعا ميتافيزيقيا فانه علاوة على ان هذا يتنافى مع نظرياتها الخاصة في باب الروح والخواص الروحية، فهو يفقدها الاصل الثالث من اصولها (وهو اصالة الحس)، وفي النتيجة فانها لا تستطيع حينئذ ان تنكر أدلة الالهيين الفلسفية والنظرية بعذر أنه «لا يوجد في العلوم الحسية ما يؤيد هذه الاقوال».

واذا اعتمدت على مسائل العلوم الحسية مثل المذاهب الحسية وقالت بنفس القيمة التي ينسبها كل العلماء - ومن جملتهم الحسيون - الى العلوم الحسية (وهي القيمة الاحتمالية والظنية) فانها تكون قد فقدت الاصل الثاني (وهو اصل الجزم واليقين)، وتصبح النتيجة انها لا تستطيع ان تبدي رأيا قاطعا يقينيا في المسائل الفلسفية، فهي مثلا لا تستطيع ان تفتي - يقينا - انه لا يوجد شيء غير المادة وخواصها (المادة= الوجود). =

١ ـ لاننا احيانا نتصور الحكم بشكل مفهومي ونضيفه الى مجموع القضية وهو لايؤمّن لنا كون القضية تامة (يحسن السكوت عليها)، وبالتعبير المنطقي فانه يمكن جعل اية قضية حملية مقدّما لقضية شرطية، وهذا العمل يفقد القضية الحملية تماميتها مع ان اصل القضية محفوظ.

=واذا ارادت ان تنسب القيمة التي يضفيها الفلاسفة العقليون والميتافيزيقيون على البديهيات العقلية (وهي القيمة اليقينية التي ترفض التخلف) ـ اذا أرادت ان تنسب هذه القيمة الى الفرضيات ومسائل العلوم الحسية فماذا تصنع حينئذ بتجديد النظر واكتشاف الخلاف في هذه المجالات ؟

وخُيّل اليها انه يمكن التخلص من هذا الطريق المسدود وذلك بان تضفي القيمة اليقينية على المواضيع التجربية وفرضيات العلوم الطبيعية، وان تفسر تجديد النظر واكتشاف الاخطاء عن طريق « تغير الحقيقة » و«امكان اجتماع الصحيح والغلط » وذلك بان تقول لا منافاة بين الحقيقة والخطأ، بين الصحيح والغلط، بين الصدق والكذب. فالقانون العلمي الذي أفرزه القرن الماضي صحيح، والقانون العلمي لهذا القرن ـ المخالف للقانون الاول ـ صحيح ايضا، لأن الحقيقة تتغير كل يوم، ولهذا يكون قولهم في القرن الماضي ان الذرة بسيطة لا تقبل التجزئة صحيحا، ويكون قولنا اليوم ان الذرة ليست بسيطة وانما هي مركبة من اجزاء كثيرة صحيحا ايضا، وكل واحد من هذين حقيقة قد تغيرت وتكاملت .

والآن اسألوا انفسكم فلو كنتم مكان اصحاب المادية الديالكتيكية أكان الحظ يسعفكم بطريق آخر للفرار من هذا الاشكال ؟

وايضا أكانت هناك طريقة لعلماء المادية للخلاص غير هذه السفسطة (عفوا غير هذا التحقيق العميق) ؟ =

٢ ـ لاننا احيانا نتصور الحكم والتصديق بشكل مستقل (اي بالمعنى الاسمي) ثم نجعله موضوعا او محمولا لقضية اخرى كما لو قلنا« الحكم الكذائي صادق » وسيفقد الحكم تماميته في هذه الحال ايضا.

= ومن المؤكد ان هناك مجموعة من الاخطاء الفلسفية الاخرى قد تورّط فيها هؤلاء السادة وأدّت بهم الى صياغة فرضية تكامل الحقيقة وفرضية امكان اجتماع الحقيقة والخطأ، ولكننا لا نشك في ان الورطة في هذا الطريق المسدود والبحث عن سبيل للفرار منه لهما دخل كبير في هذا المضمار.

وكما يظهر من كلمات الماديين دائما فانهم يأخذون اعطاء النتيجة العملية دليلا على صحة وقيمة النظرية او الفرضية، وحينئذ يقولون اذا وجد لدينا قانونان علميان يخالف احدهما الآخر وقد انتجا عمليا نتائج ايجابية فان كلا منهما حقيقة.

وقد اوضحنا في مقدمة هذه المقالة ان اعطاء النتيجةالعمليةلا يصلح ليكون دليلا على صحة وقيمة اية نظرية او فرضية، وبيّنا ـ ضمنا ـ انه لا يوجد عالم واحد يعتبر النتيجة العملية دليلا على القيمة النظرية ولا نرى انفسنا هنا بحاجة الى تكرار ذلك.

سوء الحظ الذي لحق المادية بيد الديالكتيك :

لقد وجّه هذا الاشكال الى المادية الديالكتيكية لانها تفتقد في مسيرها الطريق المعين، ففي مكان ما تعلن انها لا تعتمد إلا على ما يقتضيه الحس وتثبته التجربة فقط، ومن هذه الناحية فهي تقتفي اثر الفلسفة الحسية. وفي مكان آخر تتجاوز قيم الفلسفة الحسية وتقتحم عالم الفلسفة الاولى « الميتافيزيقية » الخارجة عن منطقة نفوذ الحس والداخلة في الجوانب العقلية والنظرية، وتتخذ لنفسها مظهرا «ميتافيزيقيا » وتثبت وتنفي امورا عقلية ونظرية صرفة.=

٣ ـ وقد نشاهد ما ينطبق عليه الحكم في الخارج (اي اننا نلتقط صورة) دون ان يكون معها تصديق ثم نضيف اليه الحكم من انفسنا. اذن لابد من القول ان الحكم فعل خارجي تقوم به القوة الحاكمة وهو ينصب بواقعه على القضية، وحيث ان الحكم معلوم ايضا، اذن لابد من القول بانه معلوم بالعلم الحضوري.

ثانيا: لما كان كل مورد غير مستثنى من حكم النقيضين فلابد من القول ان اي خطأ لايمكن ان يتحقق بدون صواب، اي اذا لم تنطبق قضية ما على احد الموارد فان قضية اخرى (وهي الطرف المقابل) ستكون منطبقة على ذلك المورد. اذن فكل خطأ له صواب.

وحينئذ نقول: كل قضية تشتمل على خطأ فان اجزاءها هي الموضوع والمحمول والحكم (واذا وجدت قضية بغير هذه الصورة فمرجعها

=وفي المجالات التي تريد فيها نتيجة يقينية فهي تعلن شعار اليقين وتدعي لنفسها الاسلوب اليقيني «الدجماتية»، وفي مجال آخر حيث تحاول تعيين قيمة المعلومات فانها تقول بالحقيقة النسبية وتصبح مذهبا مشككا.

وينتج من هذا التذبذب الفلسفي انها عندما تتورط بالطريق المسدود في مقام تفسير تجديد النظر واكتشاف الاخطاء في المسائل العلمية فانها تخترع نظرية «تغير الحقيقة» و«امكان اجتماع الحقيقة والخطأ» وتصبح عندئذ من السوفسطائيين.

والقارىء الكريم يعلم انه قد كان للمادية مسير معين قبل ان تقع في يد كارل ماركس وانجلز فيصوغا منها المنطق الديالكتيكي، وكان من الممكن ان تتصف باي شيء إلا الشك والسفسطة، والمنطق الديالكتيكي هو الذي جرّ هذا الحظ النسيء على المادية « المسكينة »، وحسب المثل المعروف فإنه اراد ان يصلح حاجبها ولكنه جرّ على عينها العمى.

الى هذه) ولكن الحكم لايمكن ان يكون خطأ لانه فعل خارجي والفعل الخارجي لايتصف بالخطأ كما قدمنا اذن لابد ان يكون الخطأ عائدا الى احد طرفي القضية (الموضوع ـ المحمول)، وطرف القضية ايضا لايمكن ان يعرضه الخطأ بما هو مفرد غير متصف بالحكم، اذن لابد ان ينحل هذا المفرد بالتجزئة الى قضية اخرى لايكون فيها الحكم موافقا للحكم الموجود في القضية المفروضة ولاينطبق عليه وإلا فانه لم يكن في القضيـة الاصلية سـوى الموضـوع والمحمول والحكم وكما اوضحنا من قبل فان كل واحد من هذه الثلاثة لا يمكن ان يكون خطأ، وكلما فرضنا اننا نتقدم في التحليل فاننا سنجد امامنا موضوعا ومحمولاً وحكما وهي لا يمكن ان تخطىء.

فمثلا اذا قلنا « اللص دخل الدار » وفرضنا ان هذا الكلام مخطىء، فهذا الخطأ يعود إلى واحد من طرفي القضية (او اليهما معا) وليس هو عائدا الى الحكم، فاما ان يكون هناك شخص قد جاء ولكنه كان اخاً لنا ولم يكن لصا ونحن قد اخطأنا وجعلنا اللص مكان الاخ، واما ان يكون لصا فعلا ولكنه لم يدخل البيت وانما مر على الباب ونحن تخيلنا انه دخل البيت فجعلنا « دخل » مكان « مرّ على الباب »، (واما ان نكون مخطئين في الاثنين)، وعلى اية حال فاما ان نكون قد جعلنا غير الموضوع مكان الموضوع او غير المحمول مكان المحمول او قمنا بفعلهما معا.

ففي صورة مالو جعلنا غير الموضوع مكان الموضوع لابد ان نكون قد شاهدنا لونا من العلاقة والوحدة بين غير الموضوع والموضوع المفروض ثم حكمنا بوحدتهما وتخيلنا ان هذا هو ذاك، مثلا نحن عرفنا في المثال السابق اللص بقامة طويلة وشعر رأس كثيف وملابس سوداء وعرفنا الأخ ايضا بهذه الاوصاف مضافا اليها المشخصات الاخرى، وعندما قلنا « اللص دخل البيت » لم نشاهد من الشخص

الذي ورد الدار سوى الصفات المشتركة، علاوة على ان الوقت كان مظلما وقد فتح باب الدار دون صوت، وهاتان صفتان ايضا من صفات اللص وحينئذ حكمنا بان « اللص دخل البيت »، وفي الحقيقة فنحن شاهدنا شخصا طويل القامة كثيف شعر الرأس ذا ملابس سوداء قد دخل البيت (وهذا الحكم صواب) وحكمنا بان هذه الاوصاف متحدة مع اوصاف اللص، اي ان اللص والأخ متحدان في هذه الصفات، وهذا الحكم صواب ايضا، ثم قلنا بوساطة تلك القوة التي وحدّت بين اللص والأخ في القضية التي شاهدنا فيها شخصا طويل القامة كثيف شعر الرأس ملابسه سوداء يدخل البيت ـ قلنا: « اللص دخل البيت »، وهذا الحكم في حدود هذه القوة صواب ايضا، ولكننا اذا قسناه الى المشاهدة الحسية فسيكون خطأ.

وكذا في مورد جعل غير المحمول مكان المحمول، مثلا لو كان الشخص في المثال السابق لصا واقعا ولكنه جاء من الطريق المؤدي الى البيت ثم مرّ على الباب واجتاز البيت ونحن قد اختلط علينا الامر وقلنا دخل البيت، ونحن في الحقيقة شاهدنا الحركة في الطريق والوصول الى قرب الباب حيث يكون « الدخول » و« المرور » فيها مشتركا، وهذا الحكم صواب، ثم قلنا ان الوصول الى قرب الباب مرور وهو متحد مع الدخول، وهذا الحكم صواب ايضا، وبعد ان وحدنا الدخول والمرور جعلنا الدخول مكان المرور، وهذا الحكم صواب ايضا ولكنه صواب في حدود نشاط هذه القوة (المخيلّة) التي جعلت الاثنين واحدا وليس صوابا حسب ما يحكم به الحس.

ويوجد مثال آخر:

يقول الماديون: « ان الله ليس موجودا » وهذا الكلام خطأ،

ولكن المعنى التحليلي لهذا الحديث ـ الموجود في اعماق قلب المتحدث ـ صواب، لان قائل هذا الكلام اما ان يكون قد فسر « الله » بمعنى غير حقيقي (من قبيل انه الموجود الذي يملأ مكان العلل المادية المجهولة وما اشبه هذا)، واما ان يكون قد اخذ « الموجود » بمعنى لاينسجم مع حقيقة الله كما اذا قال: « المادة = الموجود» او « الموجود = المادة بالاضافة الى الزمان والمكان »، وبعد التحليل نعرف ان قائلي هذا الكلام قد اخطأوا في تطبيق المعنى الخيالي الصواب على الواقع الخارجي الذي يقول به الالهيون.

اذن في كل مورد يوجد ادراك غير صائب اوفكر فاسد فلابد ان تتجه اصابع الاتهام ـ حسب الترتيب السابق ـ نحو النقطة الحقيقية التي تطلق عليها الفلسفة: « انتقال ما بالعرض مكان ما بالذات »، اي تطبيق حكم صواب لقوة ما على مورد حكم صواب لقوة اخرى ، ولا بد ان نعرف ايضا أن أي ادراك لا يمكن أن يكون خطأ مطلقا.

وفي الحقيقة فانه لايوجد في الكون خطأ، بل كل فكر اصلي وادراك حقيقي انما هو صواب قد طبق على مورد خطأ. يقول الشاعر:

« لاتعترض على كلام اي انسان

فقلم الصنع لم يخطّ شيئا خطأ »

ويستنتج من الحديث الماضي ما يأتي:

١ ـ ان وجود الخطأ في الخارج لايكون إلا بالعرض، اي اننا في المكان الذي نخطىء فيه لاتكون اية قوة مدركة وحاكمة فينا مخطئة في عملها الخاص بها، وانما يكون الخطأ في مورد يوجد فيه حكمان

مختلفان لقوتين، ثم نطبق حكم هذه القوة على مورد القوة الاخرى (فمثلا نطبق حكم الخيال على مورد حكم الحس او على مورد حكم العقل،)، وهذا هو مضمون كلام الفلاسفة عندما يقولون ان الخطأ في الاحكام العقلية يحدث بتدخل قوة الخيال.

ومن هنا يمكن الاستنتاج باننا اذا تعمقنا في علومنا وظفرنا بالتمييز بين الادراكات الحقيقية والمجازية (بالذات وبالعرض) وعرفنا خواصها العامة فاننا نستطيع ان نقف على كل اخطائنا واحكامنا الصائبة، وحسب اصطلاح المنطق فاننا نستطيع حينئذ التمييز بين القضايا المصيبة والقضايا المخطئة.

٢ ـ في كل مورد يوجد خطأ فانه يوجد فيه صواب ايضا.

قائمة بالنظريات التي تثبت صحتها في هذه المقالة:

١ ـ كل تصديق فهو مسبوق بتصور.

٢ ـ توجد نسبة ثابتة بين المدرك الحسي وصورته الخيالية وصورته العقلية.

٣ ـ ان الصورة العقلية للموجود الخارجي مسبوقة بصورته الخيالية، وصورته الخيالية مسبوقة بادراكه حسيا.

٤ ـ ان كل المعلومات التصورية التي يمكن ان تنطبق على الخارج بنحو ما فهي تنتهي الى الحس (هذا الحكم بحاجة الى توضيح اكبر سيأتي في المقالة اللاحقة).

٥ ـ نحن ملمون في الجملة بماهيات الاشياء.

٦ ـ لايوجد خطأ في مرحلة الوجود الحسي (الاثر الموجود في العضو الحساس).

٧ ـ لايوجد خطأ في مرحلة الادراك الحسي المنفرد.

٨ ـ لايوجد خطأ في الحكم الموجود في المرحلة الحسية.

٩ ـ كل مجال يتحقق فيه الخطأ فهو في مرحلة الادراك والحكم والمقايسة بالخارج.

١٠ ـ ان وجود الخطأ في الخارج يكون بالعرض.

١١ ـ في كل مورد يوجد فيه ادراك مخطىء يوجد فيه ايضا ادراك مصيب كما نلاحظ في الواقع ان لكل كذب صدقا ايضا.

١٢ ـ ان العلم الحضوري ليس قابلا للخطأ.

محتويات الكتاب







